

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Jan Petříček

FOUCAULTOVA FILOSOFIE SVOBODY

FOUCAULT'S PHILOSOPHY OF FREEDOM

Praha 2019

Vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Poděkování

Chtěl bych na tomto místě poděkovat vedoucímu mé práce, doc. Jakubu Čapkovi, Ph.D., za jeho trpělivost a cenné rady a připomínky.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 12. 8. 2019

Jan Petříček

Abstrakt

Tématem práce je možnost svobody, již předpokládá Foucaultův pozdní projekt filozofické kritiky, jehož cílem je zároveň analýza historických *a priori* a narušení oněch apriorních podmínek, které nám vládou v současnosti.

V první kapitole ukazujeme, že přítomnost kritického projektu lze alespoň v náznaku odkrýt už v raných Foucaultových spisech. Stejně tak se napříč celým svým dílem Foucault potýkal s problémem svobody, a dokonce setrvale předkládal nárys téhož řešení, podle kterého se prostory svobody otevírají uvnitř ruptur vznikajících v dobovém systému. Následně rozlišujeme různé pojmy svobody, které lze ve Foucaultových textech vysledovat. Na tomto základě pak otázku kritiky svobody reformulujeme jako problém artikulace mezi ontologickou svobodou, svobodou reflexe a svobodou transformace.

V druhé kapitole se věnujeme archeologickému období Foucaultovy tvorby. Nejprve popisujeme, k jakým aporiím v otázce svobody vedla koncepce *Slov a věcí*. Následně sledujeme teoretické posuny, jež se uskutečnily v *Archeologii vědění*, a zkoumáme, zda se Foucaultovi na jejich základě podařilo dřívější nesnáze odstranit. Také toto pozdější pojetí se však ukazuje jako neuspokojivé, neboť upadá do bludného kruhu: transformace předpokládá reflexi, která ji zaciluje na dobová *a priori*; ale možnost reflexe vzniká teprve tam, kde transformace už proběhla. Dále naznačujeme, jak *Archeologie vědění* anticipuje pozici pozdního Foucaulta, soustředěnou kolem pojmu „problematizace“.

Tato pozice je pak vlastním tématem třetí kapitoly. Nejprve pojem problematizace vykládáme s pomocí druhého svazku *Dějin sexuality*. Posléze ukazujeme, jaké řešení otázky kritiky svobody Foucaultova pozdní pozice *prima facie* sugeruje a jaké obtíže i toto řešení vyvolává. Zároveň upozorňujeme na mnohoznačnosti a rozpory spojené se samotným pojmem problematizace. Nakonec se snažíme Foucaultovu pozici rekonstruovat způsobem, který by tyto nesnáze odstranil. To nám dovoluje formulovat řešení, podle kterého se možnost svobody reflexe otevírá v bodech střetu mezi různými praktikami a možnost svobody transformace v obdobích probíhající krize.

Klíčová slova

Foucault; svoboda; kritika; *a priori*; *epistémé*; diskurz; problematizace

Abstract

In this thesis, we interrogate the possibility of freedom presupposed by the project of philosophical critique developed by late Foucault, which aims both at analysis of historical *a priori* conditions and at disruption of our present *a priori*.

The first chapter shows that this critical project can be traced back to Foucault's early works. Moreover, Foucault tackled the problem of freedom in every phase of his work and he kept proposing the same solution, namely, that the spaces of freedom are opened up by ruptures emerging within the system governing a given period. Next, different concepts of freedom present in Foucault's texts are distinguished. On this basis, it is possible to restate the question of critic's freedom, which we now define as the problem of articulation between the ontological freedom, the reflective freedom and the freedom of transformation.

The second chapter is devoted to Foucault's archaeological period. First, we show how the conception presented in *The Order of the Things* leads to aporias regarding the question of freedom. Next, we describe the theoretical transformations carried out in *The Archaeology of Knowledge* and examine whether Foucault succeeded in eliminating the earlier difficulties. However, this later solution also turns out to be unsatisfactory, because it falls into a vicious circle: transformation presupposes reflection, which enables it to target *a priori* of a given period; but the possibility of freedom emerges only after the transformation has already taken place. We also indicate how the conception of *The Archaeology of Knowledge* anticipates Foucault's later position, where the concept of "problematization" will play a central role.

This position is then analysed in the third chapter. First, we try to expound the concept of problematization on the basis of the second volume of *The History of Sexuality*. Next, it is shown how this concept suggests a certain solution of the problem of critic's freedom, which nevertheless remains unsatisfactory. We also point out that the concept of problematization itself seems ambiguous and contradictory. Finally, we attempt at a reconstruction of Foucault's position in order to remove the aforementioned difficulties. This enables us to formulate a new solution, according to which the reflective freedom is possible in the sites of confrontation between various practices, while the freedom of transformation is possible in the moments of crisis.

Keywords

Foucault; freedom; critique; *a priori*; episteme; discourse; problematization

Obsah

Úvod	8
1 Kritický projekt	11
1.1 Konstanty	12
1.2 Svoboda (a) kritika	20
2 Archeologie: období zlomů	30
2.1 Archeologova reflexe	30
2.2 Odpověď na otázku?	33
2.2.1 Slova a věci: diskontinuita v dějinách ducha	35
2.2.2 Archeologie vědění: diskontinuitní praktiky	40
2.3 Posuny a předznamenání	49
3 Problematizace a svoboda	54
3.1 Proteovský pojem	54
3.2 Pokus o rekonstrukci	65
3.2.1 Problematické hry	65
3.2.2 Konflikty a krize	73
3.3 Facit	81
Závěr	86
Seznam literatury	88

Metoda citací

Na Foucaultova díla odkazujeme pomocí následujících zkratk:

AV	<i>Archeologie vědění</i> , přel. Č. Pelikán, Herrmann a synové, Praha 2002.
DAG	<i>Diskurs, autor, genealogie</i> , přel. P. Horák, Svoboda, Praha 1994.
DV	<i>Discours et vérité</i> , précédé de <i>La parrèsia</i> , Vrin, Paříž 2016.
DE I	<i>Dits et écrits I, 1954–1975</i> , Gallimard, Paříž 2001.
DE II	<i>Dits et écrits II, 1976–1988</i> , Gallimard, Paříž 2001.
DS I	<i>Dějiny sexuality I. Vůle k vědění</i> , přel. Č. Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999.
DS II	<i>Dějiny sexuality II. Užívání slastí</i> , přel. K. Thein, N. Darnadyová, J. Fulka, Herrmann a synové, Praha 2003.
DS III	<i>Dějiny sexuality III. Péče o sebe</i> , přel. M. Petříček, L. Šerý, J. Fulka, Herrmann a synové, Praha 2003.
DT	<i>Dohlížet a trestat</i> , přel. Č. Pelikán, Dauphin, Praha 2000.
GE	<i>La grande étrangère</i> , EHESS, Paříž 2013.
GSA	<i>Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983</i> , Seuil – Gallimard, Paříž 2008.
HF	<i>Histoire de la folie à l'âge classique</i> , Gallimard, Paříž 1972.
JTB	<i>Je třeba bránit společnost</i> , přel. P. Horák, Filosofia, Praha 2005.
MF	<i>Mal faire, dire vrai</i> , Presses universitaires de Louvain, Lovaň 2012.
MSS	<i>Moc, subjekt a sexualita</i> , přel. M. Marcelli, Kalligram, Bratislava 2000.
MV	<i>Myšlení vnějšku</i> , přel. Č. Pelikán, M. Petříček, S. Polášek, P. Soukup, K. Thein, Herrmann a synové, Praha 1996.
OHS	<i>L'origine de l'herméneutique de soi</i> , Vrin, Paříž 2013.
STP	<i>Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977–1978</i> , Seuil – Gallimard, Paříž 2004.
SV	<i>Slová a veci</i> , přel. M. Marcelli a M. Marcelliová, Pravda, Bratislava 1987.
QC	<i>Qu'est-ce que la critique</i> , suivi de <i>La culture de soi</i> , Vrin, Paříž 2015.
ZB	<i>Zrození biopolitiky</i> , přel. P. Horák, CDK, Brno 2009.
ZK	<i>Zrození kliniky</i> , přel. Č. Pelikán, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.

U děl, která byla přeložena do češtiny nebo slovenštiny, označuje číslice za zkratkou stránku v českých či slovenských vydáních. Není-li uvedeno jinak, přejímáme existující překlady; v případech, kdy je upravujeme nebo kdy klademe důraz na původní francouzské termíny, uvádíme za lomítkem také číslo stránky ve francouzském originále.

Úvod

V základu všech Foucaultových děl stojí prostá, ale propastná zkušenost: *je možné myslet jinak*. Počínaje *Dějiny šílenství* až po *Dějiny sexuality* se Foucault snažil touž zkušenost evokovat také u svých čtenářů. Ne, není nic samozřejmého na tom, že šílence chápeme jako „duševně nemocné“; že zločince zavíráme do vězení; že ve vlastní sexuální touze hledáme hlubokou pravdu o svém bytí... Tato zkušenost však je hluboce paradoxní, janusovská. Implikuje totiž dvojí. Jednak to, že *jsme svobodnější, než jsme si mysleli*: lze změnit i věci, které jsme považovali za evidentní, přirozené, pevně dané. Zároveň však to, že *jsme byli méně svobodní, než jsme tušili*: nevědomky jsme podléhali omezením, o nichž nás ani nenapadlo přemýšlet jako o omezeních. Hranice se odkrývá v gestu transgrese. Odtud onen paradox, jenž je vlastní většině Foucaultových knih, totiž že tato díla, která s takovou pečlivostí uzavírají lidské subjekty do systémů, z nichž není úniku, která všude zmnožují překážky, zábrany, nástrahy, která odkrývají nátlak a donucení právě v těch oblastech, jež jsme byli zvyklí vnímat jako domény svobody, zároveň neodbytně vyvolávají dojem, jako by byla napsána rukou autora, který se z této sítě, do níž jsme my ostatní chyceni, už dávno vysmekl jediným hbitým pohybem a nyní na ni s pobaveným úsměvem pohlíží z veliké dálky.

Naše práce bude expozicí tohoto paradoxu. V nejzřetelnější podobě se s ním setkáváme ve Foucaultově pozdním projektu filozofické kritiky, která si klade za cíl jednak popisovat dobové apriorní podmínky možného jednání a myšlení, jednak je narušovat a překračovat. Jako by si tedy kritik nárokoval svobodu, kterou ostatním upírá. V následujícím textu se budeme ptát právě po *možnosti* této kritiky, jež se na první pohled jeví jako velice problematická.

Naše čtení Foucaulta bude tedy *filozofické*, což není nijak nevinné rozhodnutí, a to nejen proto, že sám autor po většinu kariéry označení za filozofa odmítal a že v jeho díle konkrétní historické analýzy zabírají mnohem více místa než úvahy obecnějšího rázu. Nestavěl se totiž Foucault vůči tradičním požadavkům na koherenci a filozofické zdůvodnění vlastní pozice přímo přezíravě? Nedával před budováním pevné myšlenkové stavby přednost tomu, že bezstarostně přecházel od jednoho letmo načrtnutého projektu k jinému? A neměli bychom koneckonců silnou stránku jeho díla spatřovat právě v tom, že svůj přístup vždy šil na míru tomu či onomu předmětu bádání, místo aby podle zlovyku filozofů všechno podřizoval témuž myšlenkovému schématu? – Níže se nicméně pokusíme ukázat, že přinejmenším u pozdního Foucaulta skutečně formulaci jistého filozofického projektu najít lze. A co je možná podstatnější: jeho dílo chtíc nechtíc filozofické problémy otevírá a přinejmenším náznaky jejich řešení se ve Foucaultových textech objevují. Na základě těchto prvků bychom zde chtěli rekonstruovat foucaultovské odpovědi na otázky, které jeho

projekt nastoluje. Ať už jsou úskalí tohoto přístupu jakákoli, měl by nám alespoň umožnit se při zkoumání Foucaulta konfrontovat s reálnými filozofickými problémy a zároveň uniknout alternativě mezi pouhým referováním na jedné straně a úplnou interpretační svévolí na straně druhé.

Bezprostředně po Foucaultově smrti tvořily jeho „dílo“ víceméně jen jeho velké historické práce; jeho přednášky, příležitostné texty a rozhovory s ním měly jen okrajový status. Od té doby však Foucault nepřestává publikovat nové knihy tempem, které mu většina živých autorů může jenom závidět. Obraz o jeho díle se tím musel proměnit. Souhrnné vydání Foucaultových *Dits et écrits* učinilo také z těchto textů jeho právoplatnou součást a totéž platí o Foucaultových přednáškách na Collège de France a jinde, postupně publikovaných v kritických edicích. Není to tedy tak úplně věc volby, chceme-li zde i těmto periferním textům připisovat poměrně důležitou roli; beztak už dlouho spoluutvářejí sdílené předporozumění Foucaultovu dílu. Z našeho hlediska však nadto mají zvláštní význam proto, že se v nich autor filozofickým úvahám často oddává otevřeněji než ve svých velkých knihách. To neznamená, že by Foucault vypracoval nějakou nepsanou filozofickou nauku, do níž by nám jen občas nechával nahlédnout úzkými škvírami; vyjádření, která v těchto textech nalezneme, jsou často zjevně provizorní, neúplná a vzájemně rozporná. Spíše bychom na Foucaultova vedlejší díla měli pohlížet jako na jeho „filozofickou laboratoř“: místo, kde tento badatel neustále experimentoval s různými pozicemi a koncepcemi, aniž by je kdy nechal vykrytalizovat v nějaký trvalý výsledek. My bychom nyní chtěli na tuto práci navázat a prozkoumat, jaké další experimenty lze ve Foucaultově laboratoři provést – ovšem vždy na základě ingrediencí a návodů, jež za sebou zanechal. Přesto samozřejmě hlavním předmětem našeho zájmu nadále budou Foucaultova hlavní díla, neboť to jsou koneckonců ona, která zkoumané filozofické otázky vyvolávají.¹

Jak řečeno, vyjdeme od Foucaultovy pozdní formulace projektu filozofické kritiky a budeme se ptát po její možnosti, přesněji po možnosti kritikovy svobody. V *první kapitole* se pak pokusíme ukázat, že přítomnost téhož projektu lze ve skutečnosti alespoň v náznaku odkrýt i v ranějších Foucaultových spisech. Stejně tak se napříč celým svým dílem Foucault potýkal s problémem svobody, a dokonce setrvale předkládal nárys téhož řešení, podle kterého se prostory svobody otevírají uvnitř ruptur vznikajících v dobovém systému. Následně rozlišíme různé pojmy svobody, které lze ve Foucaultových textech vysledovat, což nám umožní otázku kritikovy svobody

¹ Problémem Foucaultova korpusu a statusu jeho okrajových textů se zabývá Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Fayard, Paříž 2010, zvl. str. 20–26, 103–108. Od této autorky přejímáme i metaforu „laboratoře“. – Popsaný (re)konstruktivní – a experimentální – charakter bude mít především druhá část naší třetí kapitoly; jinde se budeme Foucaultových textů držet poměrně těsně.

reformulovat jako problém artikulace mezi ontologickou svobodou, svobodou reflexe a svobodou transformace.

V *druhé kapitole* se budeme věnovat archeologickému období Foucaultovy tvorby. Nejprve popíšeme, k jakým aporiím v otázce svobody vedla koncepce *Slov a věcí*. Následně budeme sledovat teoretické posuny, jež se uskutečnily v *Archeologii vědění*, a budeme se ptát, zda se Foucaultovi na jejich základě podařilo dřívější nesnáze odstranit. Také toto pozdější pojetí se však ukáže jako neuspokojivé, neboť upadá do bludného kruhu: transformace předpokládá reflexi, která ji zaciluje na dobová *a priori*; ale možnost reflexe vzniká teprve tam, kde transformace už proběhla. Zároveň naznačíme, jak *Archeologie vědění* anticipuje pozici pozdního Foucaulta, soustředěnou kolem pojmu „problematizace“.

Tato pozice pak bude vlastním tématem *třetí kapitoly*. Nejprve se pojem problematizace pokusíme vyložit s pomocí druhého svazku *Dějin sexuality*. Posléze ukážeme, jaké řešení otázky kritiky svobody Foucaultova pozdní pozice *prima facie* sugeruje a jaké obtíže i toto řešení vyvolává. Zároveň upozorníme na mnohoznačnosti a rozpory spojené se samotným pojmem problematizace. Nakonec se pokusíme Foucaultovu pozici rekonstruovat způsobem, který by tyto nesnáze odstranil. To nám dovoluje formulovat řešení, podle kterého se možnost svobody reflexe otevírá v bodech střetu mezi různými praktikami a možnost svobody transformace v obdobích probíhající krize.

U každého ze zkoumaných období Foucaultovy tvorby se snažíme zohledňovat nejdůležitější relevantní literaturu. Není snad nutné zde podávat její úplný výčet, zmiňme však alespoň dvě díla, která byla do značné míry určující pro naši interpretaci jako celek. První je kniha B. Han *L'ontologie manquée de Michel Foucault*,² jež Foucaulta důsledně čte z perspektivy jeho „kantovského“ kritického projektu a pečlivě ukazuje, do jakých nesnází jednotlivé formulace tohoto programu upadají. Nejdůležitější inspirací pak pro nás bezpochyby byla kniha M. Potte-Bonneville *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*,³ která klade důraz na motiv trhlín v přítomnosti, v nichž se otevírá prostor omezené svobody, a na pozdní Foucaultův pojem problematizace.

² Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.

³ Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, P. U. F., Paříž 2004.

1 Kritický projekt

Dílo Michela Foucaulta je bezesporu dílem historiografickým, předkládajícím ohromné množství empirických poznatků o dějinách věd, institucí, mocenských praktik nebo „technologií vlastního já“. Alespoň kvantitativně vzato v něm historické analýzy mají jasnou převahu nad metodologickými úvahami a zejména obecnějšími reflexemi vlastních základních předpokladů. To může snadno vyvolávat pochybnosti o specificky filozofické hodnotě Foucaultových prací a svádět k tomu, abychom jejich právoplatné místo hledali spíše v oblasti sociologie, historie vědy či historie *tout court*. Nejednen interpret skutečně dospěl k závěru, že Foucault o tradiční úkoly filozofie vlastně nejevil zájem, anebo jevil-li, pak jeho sporé pokusy na tomto poli přinesly jen chabé výsledky.⁴ – Jedná se dále o dílo, které procházelo výrazným vývojem, během něhož se proměňovaly metody, teoretická východiska i předmět Foucaultova bádání, a to často velice dramatickým a matoucím způsobem: pomysleme na bohatě zdokumentovaný posun od „archeologie“ ke „genealogii“ nebo na přechod od zkoumání věnovaných diskurzu ke zkoumáním zaměřeným na moc a později subjekt. Právě tyto zlomy slouží jako vodítko většině Foucaultových vykladačů. Předvádějí se kontrasty, vypočítávají rozdíly, zdůrazňuje radikální odlišnost mezi jednotlivými obdobími. Tento postup se vnucuje takřka sám od sebe, nejen proto, že demarkační linie jsou tak jasně patrné, ale také proto, že Foucault sám je vnímán jako myslitel diskontinuity, jenž historii převádí na sled statických, izolovaných a vzájemně nesouměřitelných obrazů. Není nic přirozenějšího než vztáhnout tentýž přístup také na Foucaultovo dílo; autor sám jako by nám předkládal model, jak rozumět jeho vlastnímu vývoji.

Jako se ale v pozdějších Foucaultových pracích ukazuje, že jeho metoda dovoluje nejen objevit nečekané zlomy tam, kde povrchnější pohled viděl jenom kontinuity, ale také vypátrat neméně překvapivé konstanty,⁵ tak se i jeho vlastní dílo postupem času čím dál zřetelněji organizuje kolem několika stabilních prvků. Ty se vši jasností vycházejí najevo až v pozdních textech, zároveň však zpětně zvýrazňují přítomnost odpovídajících momentů v ranějších dílech. Sledování těchto konstant nám přitom umožňuje pod všemi proměnami Foucaultova historického bádání odkrýt jednotu určitého *filozofického* projektu. Projektu, jenž zároveň svého autora postavil před jistou

⁴ Gary Gutting např. polemizuje s názorem Dreyfuse a Rabinowa, že Foucault usiloval o vypracování „obecného teoretického porozumění lidským bytostem“ a chápe jeho projekt především jako „metodu konkrétní historické analýzy“; přesto ovšem Foucaulta považuje za legitimního dědice filozofické tradice (viz G. Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 267, 285–6). O neúspěšnosti Foucaultových snah položit vlastnímu projektu filozofické základy je přesvědčená Béatrice Han (viz *L'ontologie manquée*, cit. d., *passim*).

⁵ Typickým příkladem je kontinuita mezi sexuální morálkou antiky a středověku, na niž Foucault upozorňuje v *Dějínách sexuality* (DS II, 22nn.).

klasickou filozofickou obtíž, přičemž dokonce i způsob, jakým se Foucault tomuto problému pokoušel čelit, vykazuje napříč celým jeho myšlenkovým vývojem pozoruhodnou kontinuitu. Jménem Foucaultova projektu je *kritika* a zmíněnou obtíží je problém *svobody*.

Nechceme samozřejmě popírat přínosnost interpretací, které se zaměřují spíše na obsah Foucaultových historických zkoumání než na jejich obecné principy, ani nemůžeme předem smést ze stolu pochybnosti ohledně přesvědčivosti jeho filozofické pozice; o jejich oprávněnosti bude možné rozhodnout teprve na konci zkoumání. Stejně tak by nemělo smysl předstírat, že mezi jednotlivými obdobími Foucaultovy tvorby neexistují ostré předěly, které každý poctivý výklad musí zohlednit. Je však, jak bychom chtěli ukázat, možné klást důraz trochu jinak, o něco pootočit perspektivu. Tak si zde za východisko naší interpretace vezmeme právě ony konstanty, jež poukazují na filozofický rozměr Foucaultových prací. To by nám pak mělo dovolit číst jeho dílo jako stále oživované střetnutí s problémem svobody, k němuž Foucaulta dovedla snaha položit základy projektu filozofické kritiky, a snad také jako vytrvalé pronásledování téhož unikavého řešení, zprvu nezřetelného, postupně však stále výslovněji formulovaného.

1.1 Konstanty

Nejprve tedy něco více o oněch setrvalých motivech Foucaultova díla. Vyjdeme vždy od jejich zralých pozdních formulací, pocházejících z 80. let, abychom následně ukázali, že jejich přítomnost lze doložit už ve spisech dřívějších období.

1. Foucaultovská kritika v sobě spojuje dva aspekty, vycházející ze dvou různých filozofických tradic. Zaprvé navazuje na kantovské hledání „apriorních podmínek možnosti“⁶; a zadruhé spíše v duchu „kritické teorie“ usiluje o zpochybňování a překračování našeho „historického bytí“ (DE II, 1390).

V několika pozdních textech Foucault svá zkoumání s kantovskou kritikou spojuje explicitně. Slovníkové heslo, které Foucault (společně s F. Ewaldem) o svém vlastním díle sepsal v 80. letech, například prohlašuje: „Řadí-li se Foucault vskutku do filozofické tradice, je to *kritická* tradice Kantova, a jeho podnik bychom mohli nazvat *Kritickými dějinami myšlení*.“ Tyto kritické dějiny se přitom ptají po podmínkách objevení se „her pravdy“, které „konstituovalo (...) historické *a priori* možné zkušenosti“ (DE II, 1450–

⁶ Původním smyslem Kantovy kritiky samozřejmě není ani tak samo tázání po podmínkách možnosti zkušenosti, jako spíše stanovení hranic legitimního poznání. Foucault však, jak bude z dalšího patrné, tomuto termínu rozumí v uvedeném posunutém významu.

1451). Další text ze stejné doby doplňuje, že hledané „historické podmínky“ kromě „vztahů k pravdě“ zakládají rovněž „vztahy k pravidlu a k sobě samému“ (DE II, 1399). Tyto podmínky se tedy nevztahují jenom ke sféře poznání, ale k celé šířeji pojaté „zkušenosti“ zahrnující oblast vědění („vztah k pravdě“), moci či jednání („vztah k pravidlu“) i způsobů bytí subjektu („vztah k sobě samému“; srov. též GSA, 4–5); nejsou univerzální, nýbrž platí pouze pro „dané období, danou oblast a dané jednotlivce“ (DE II, 1451); a proto zjevně nemohou být totožné s kognitivní strukturou lidské mysli. Vzdor tomu je kantovský rozměr Foucaultova projektu jasně patrný. Namísto aby Foucault zkoumal pouze faktické historické danosti, sestupuje na dřívější, „transcendentální“ půdu, na níž tyto danosti teprve mohly vyrůst. Od dobových vědeckých výpovědí, mocenských praktik nebo modelů sebevztahu přechází k podmínkám, které pro danou epochu zároveň otevírají i ohraničují pole možného vědění, jednání a bytí.

V archeologických spisech ze šedesátých let se Foucault za následovníka Kantovy kritiky téměř nikdy neprohlašuje. Výjimku představuje kniha *Zrození kliniky*, v jejíž předmluvě Foucault píše o svém „historickém i kritickém“ projektu, který má „stanovit podmínky možnosti lékařské zkušenosti, jak ji poznala moderní doba“ (ZK, 19/18; překlad upraven). Avšak přítomnost foucaultovské kritiky je nepřehlédnutelná i tam, kde Foucault svůj podnik tímto termínem neoznačuje. Například dějiny *epistém*, jež Foucault líčí ve *Slovech a věcech*, podle jeho vlastních slov nejsou ničím jiným než dějinami „podmínek možnosti“ poznatků (v protikladu k dějinám jejich „vzrůstající dokonalosti“ [SV, 49]); a v *Archeologii vědění* Foucault předmět svého bádání označuje oním „poněkud křiklavým“ spojením „historické *a priori*“, které odkazuje „podmínkám objevování se výpovědí“ (AV, 194). Kantovskou dimenzi konečně – vzdor svému nápadnému zaměření na tělo a moc – nepostrádají ani genealogická díla z let sedmdesátých. Kniha *Dohlížet a trestat* se tak nezabývá jenom samotnými dějinami trestání, ale ptá také na to, co „historicky umožnilo vědy o člověku“; tyto podmínky možnosti ovšem neanalyzuje čistě epistemologicky, nýbrž je identifikuje s historickými formami komplexu „moc-vědění“.⁷

Patří-li druhý moment Foucaultovy kritiky do velmi odlišné tradice než ten první, jde nicméně opět o tradici, v jejímž rámci klíčové místo připadá spisům Immanuela Kanta. Nikoliv však Kantovým dílům nesoucím „kritiku“ ve svém názvu, nýbrž jeho drobnějším politickým textům, zvláště pak článku

⁷ DT, 420. Ke „komplexu moc-vědění“ srov. také DT, 62–3. Jako dědice kantovské kritiky Foucaulta vykládá řada komentátorů. Velmi zevrubné zkoumání toho, jakými způsoby se Foucault v různých obdobích své tvorby pokoušel zodpovědět „kritickou otázku“ po podmínkách možnosti, předkládá kniha Béatrice Han *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit. d. Pro jiné interpretace psané z podobné perspektivy viz Marc Djaballah, *Kant, Foucault and Forms of Experience*, Routledge, New York – Londýn 2008 a Colin Koopman, *Genealogy as Critique*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2013.

*Zodpovězení otázky: Co je osvícenství.*⁸ Právě o ten se Foucault při formulaci druhého aspektu své kritiky opírá především, a to hned v několika svých pozdních metodologických pojednáních.⁹ Kantův článek je pro Foucaulta důležitý zaprvé proto, že „uvádí do oblasti filozofické reflexe nový typ otázky“, totiž „otázku po přítomnosti, otázku po současnosti“ (MV, 228). Bereme-li tedy v potaz i jeho politické texty, je možné už u samotného Kanta hledat inspiraci pro zmíněný posun od zkoumání univerzálních podmínek možnosti k analýze podmínek *historických*: „V moderní a současné filozofii však existuje (...) jiný typ kritického zkoumání: to, které se rodí právě v otázce po *Aufklärung* (...). Tato jiná kritická tradice klade tuto otázku: ‚Jaká je tato naše aktuální přítomnost? Jaké je přítomné pole možných zkušeností?‘“ (MV, 240) Foucault se coby historik samozřejmě nezastavuje u zkoumání současnosti, nýbrž popisuje také historická *a priori* vládnoucí epochám minulým. Činí tak však hlavně proto, aby mohl zodpovědět otázku po přítomnosti, již chápe jako otázku po „diferenci“: „Jaký rozdíl dnešek zavádí ve vztahu ke včerejšku?“ (MSS, 83/DE II, 1383; překlad upraven)

Zadruhé je významná i sama odpověď, kterou Kant na zmíněnou otázku dává. Podle Kantovy dobře známé definice je osvícenství „vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti“.¹⁰ Nesvéprávní pak jsme tehdy, když se ve svém užívání rozumu necháváme vést autoritou druhých, namísto abychom mysleli sami za sebe, a tak upadáme pod cizí nadvládu. Jak přitom zdůrazňuje Foucault, osvícenství v Kantově textu nevystupuje jenom jako faktický historický proces, ale také jako úkol, jako étos, který si máme osvojit (MSS, 83, 87). Proto se Kant řadí ještě do další „kritické“ tradice: do dějin kritického postoje coby „vůle nebýt ovládán“ či „reflektované neposlušnosti“ (QC, 39, 58). Foucaultovi v jeho vlastním kritickém projektu jde zejména o reaktivaci tohoto postoje, jemuž dává podobu nepoddajnosti vůči současným formám konání, myšlení a bytí, které „jsou nám předkládány jako všeobecné, nutné a povinné“ (MSS, 92). Jestliže tedy kritika v prvním kroku – jakožto zkoumání historických podmínek možnosti – odkrývala současné hranice možné zkušenosti, v druhém kroku má tyto hranice narušovat a překonávat: „Zkrátka jde o to, kritiku rozvíjenou ve formě nevyhnutelného omezování přeměnit v praktickou kritiku ve formě možného překračování hranic.“ (MSS, 93)

Smyslem Foucaultovy filozofické kritiky tak není nic jiného než to, co vyjadřují známá hesla z jeho pozdních rozhovorů: „stát se někým jiným“ (MSS, 79), „odpoutávat se (*déprendre*) od sebe samého“ (MSS, 115/DE II, 1494).

⁸ Immanuel Kant, „Zodpovězení otázky: Co je osvícenství“, přel. Jaromír Loužil, in: *Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, Praha 2013, str. 148–154.

⁹ Máme na mysli zejména dva komentáře nazvané *Co je osvícenství?*, které vyšly roku 1984 („Co je to Osvícenství“, MV, 227–240 a „Čo je osvícenstvo“, MSS, 81–96); první z nich je úryvkem úvodní přednášky Foucaultova kursu *Gouvernement de soi et des autres* na Collège de France. Viz však už přednášku *Co je kritika?*, přednesenou roku 1978 (QC, 33–80).

¹⁰ I. Kant, „Co je osvícenství“, cit. d., str. 148.

Velmi podobně ovšem Foucault své dílo ve skutečnosti charakterizoval už mnohem dříve. Můžeme se podívat například na rozhovor *Sur les façons d'écrire l'histoire*, vzniklý asi rok po vydání *Slov a věcí*, který dá vzpomenout i na výše zmiňovanou charakteristiku Foucaultova podniku jako „hledání difference“. Když v tomto rozhovoru vysvětluje, proč jeho kniha může působit jako polemika s moderním myšlením, tvrdí Foucault, že moderní dobu nemohl definovat jinak než tak, že proti ní postavil klasické myšlení na jedné straně a rodící se myšlení dneška na straně druhé; proto bylo nutné „nechat vyvstat rozdíl“, jenž nás od moderního myšlení odděluje. „Zatímco v případě klasického myšlení šlo jenom o to, popsat je, od moderní doby (...) bylo zapotřebí se odpoutat (*déprendre*).“ Odtud „zdánlivě polemický“ charakter Foucaultova díla (DE I, 627). Tento přístup, který se sice vyhýbá polemice, zároveň však není jednoduše neutrální, neboť se účastní pohybu, jímž se od určitých forem myšlení vzdalujeme, není vůbec nepodobný onomu kritickému postoji, který bude zaujímat pozdní Foucault.¹¹

2. Takto koncipovaná filozofická kritika zjevně Foucaulta staví před problém svobody. Na jednu stranu Foucault lidské subjekty podrobuje historickým apriorním podmínkám, které v dané době předem vymezují možnosti jejich myšlení, jednání a bytí. Na druhé straně však týmž subjektům – či přinejmenším jednomu z nich, totiž Michelu Foucaultovi – přiznává schopnost se od dobového *a priori* odpoutat a svou kritickou činností je transformovat. Jedním slovem, chce být práv *jak* naší zasazenosti do dané dějinné situace, *tak* naší svobodě a tvořivosti.¹²

Tento dvojí nárok jasně formulují Foucaultovy popisy „moderního postoje“, které najdeme v jednom z textů věnovaných Kantovi a osvícenství. Jako zvláštní modalitu tohoto postoje zde Foucault prezentuje také onen „kritický étos“, který vztahuje na svou vlastní práci. Nejprve však modernitu charakterizuje na základě Baudelairovy studie *Malíř moderního života*, zejména na základě pasáží věnovaných malíři Constantinu Guysovi:

Zdánlivě je [Guys] flanér, sběratel kuriozit. (...) Nemylme se však. Constantin Guys není flanér. V Baudelairových očích je to moderní malíř *par excellence*, protože když celý svět usíná, dává se do práce a transfiguruje jej. Tato transfigurace není popřením reality, ale náročnou hrou mezi pravdou reality a svobodným konáním. (...)

¹¹ Srov. Foucaultovy výhrady vůči polemice v pozdním rozhovoru *Polemika, politika a problematizace* (MV, 252nn.). Jak upřesníme níže, dílem foucaultovské kritiky nebude ani polemika se stávajícím, ani jeho prosté odmítnutí, nýbrž právě jeho „problematizace“.

¹² Srov. např. Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, Vrin, Paříž 2015, str. 11: Základem Foucaultova pojetí dějin je myšlenka, „že nemusíme volit mezi dějinnými determinacemi, jejichž produkty jsme, a svobodou, která nám náleží.“ J. Revel mluví o chiasmatickém vztahu v Merleau-Pontyho smyslu: „záznam dějinných determinací a otevřenost přítomnosti (...) jsou dány zároveň; ale vnímáme vždy buď jedno, nebo druhé.“ (Tamtéž, str. 13.)

Baudelairova modernita je činnost, v níž se krajní pozornost zaměřená na realitu střetává s praxí svobody, která tuto realitu zároveň respektuje i znásilňuje. (MSS, 89)

V této hře mezi svobodou a respektem k danosti snadno rozpoznáme Foucaultovu vlastní pozici, která mimořádnou vnímavost k dějinným omezením spojuje s usilovnou snahou o jejich překračování.

Opravdu však lze obojí sloučit? Přinejmenším ne bez jistých obtíží. To dosvědčuje skutečnost, že se právě kolem této otázky – jak jde existence historických *a priori* dohromady s lidskou svobodou a možností smysluplného jednání? – vždy soustředila velká část debat vyvolaných Foucaultovým dílem a námitek, jež mu byly směřovány. Když *Slova a věci* dějiny popisují jako diskontinuítní sled *epistém*, které v dané době vždy ovládaly myšlení lidí, nepřipravují nás tak o možnost, abychom cokoliiv změnili svou vlastní praxí? Není tomu tak, že v perspektivě této knihy vši svou činností volky nevolky stvrzujeme současný systém, a usilujeme-li o změnu, můžeme jenom trpně čekat na dějinný zvrat, který sám od sebe zplodí novou *epistému*?¹³ A nenárokuje si zde Foucault, že coby nestranný pozorovatel dějin sám stojí mimo ně, přestože jinak v celé knize důrazně trvá na tom, že vlastní historické situaci nelze uniknout?¹⁴ – Když dále v následujícím období své tvorby Foucault mluví o vládě anonymních, pravidly řízených diskursů, neznemožňuje tím lidským individuím, aby „docilovala něčeho pokud možno jiného, než je to, co předepisují pravidla kódu“?¹⁵ Neredukuje subjekt na „funkci“ diskursu?¹⁶ – A konečně, nevedl Foucaultův pozdní zájem o „praktiky sebe samého“ a sebe-konstituci subjektu naopak k tomu, že do jeho filozofie zadními vrátky pronikl fenomenologický suverénní subjekt, subjekt nezávislý na historických podmínkách, do nichž je zasazen, tedy subjekt koncipovaný přesně tím způsobem, proti jakému se Foucault dříve vždy vymezoval?¹⁷

V textech z 80. let se Foucault problémem svobody zabývá explicitně a také v nich přímo vyhlašuje, že jeho kritická činnost je „praktikou svobody“. (Texty, v nichž tak činí, se budeme mít příležitost podrobněji zabývat

¹³ V tomto duchu se nesla otázka, již Foucaultovi položil časopis *Esprit*; Foucault se ji pokouší zodpovědět v článku „Réponse à une question“ (DE I, 701–723), jemuž se budeme obšírněji věnovat v druhé kapitole. Podobným směrem mířila i slavná kritika J.-P. Sartra, podle které foucaultovské znehybněné dějiny vylučují právě lidskou *praxis* (Jean-Paul Sartre, „Jean-Paul Sartre répond“, in: *L'Arc*, říjen 1966, str. 87).

¹⁴ Srov. např. Hubert L. Dreyfus a Paul Rabinow, *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, přel. J. Hasala, L. Nová, S. Polášek a P. Toman, Herrmann a synové, Praha 2010, str. 160.

¹⁵ Manfred Frank, *Co je neostrukturalismus?*, přel. Miroslav Petříček, Sofis, Praha 2000, str. 165.

¹⁶ Tak se ptá Lucien Goldmann v diskusi, která následovala po Foucaultově přednášce „Co je to autor?“ (DAG, 68).

¹⁷ B. Han, *L'ontologie manquée*, cit. d., str. 257–270.

později.¹⁸⁾ Mohlo by se však zdát, že v souvislosti s raným dílem problém svobody vůbec nevystává, neboť v nich Foucault otevřeně přijímá „deterministické“ důsledky své pozice. Na mnoha místech *Slov a věcí* tak prohlašuje, že veškeré vědecké koncepce závisejí na dobové *epistémě* nebo z ní dokonce „nutně“ plynou¹⁹; a v závěru *Archeologie vědění* jako by hlásal rozpuštění autora v diskurzu s jeho „temným souborem anonymních pravidel“ (AV, 313). Jestliže by pak i v této době Foucault vykonával onu kritickou úlohu popisovanou výše, činil by tak jenom jako posel nové *epistémy*, která se zrodila bez jeho přičinění.²⁰

Přesto však i ve Foucaultově rané tvorbě můžeme vysledovat přinejmenším jistou paralelní linii. Tu v době mezi *Dějiny šílenství* a *Slovy a věcmi* zastupují zejména texty věnované literatuře, v nichž jako by někdy Foucault na dálku debatoval se svými velkými historickými pracemi. Kde Foucaultova historická díla popisují nepřekročitelné hranice možného myšlení a uzavřené epistemické systémy, tam jeho literární texty v návaznosti na Bataille a Blanchota hovoří o „zkušenosti transgrese“ nebo „zkušenosti vnějšku“.²¹ Nejenže však Foucaultovy články o literatuře načrtávají možnost téže svobody, kterou se jeho hlavní díla zdají zapovídat; nadto i v historických knihách samotných právě literáti a jiní umělci – doplnění o Nietzscheho, postavu na pomezí literatury a filozofie – místy vystupují jako ti, kdo se skutečně dokázali od nátlaku vlastní epochy osvobodit. Jsou to Goya, Artaud nebo Nietzsche, jejichž ústy na konci *Dějin šílenství* znovu promlouvá „tragická zkušenost“ šílenství, jinak umlčená moderní psychologií (HF, 654–663); a jsou to Cervantes, Sade a především opět Nietzsche, kteří se ve *Slovech a věcích* těší zvláštnímu postavení, stojíce jakoby na hranicích své vlastní *epistémy*, ne-li přímo mimo ně.²² Vypadá přitom pravděpodobně, že analogicky těmto transgresivním figurám vnímal Foucault i svou vlastní pozici. Ještě v rozhovoru z konce 70. let Foucault odmítá sám sebe označit za filozofa a

¹⁸ Zatím můžeme odkázat na už vícekrát zmiňované texty o osvícenství. Pro ilustraci připojme ještě dva citáty: „[Genealogie] se pokouší co nejdále a v co největší šíři rozhýbat nikdy nekončící práci svobody“ (MSS, 93); „Věřím ve svobodu jednotlivců. V téže situaci lidé reagují velmi odlišně.“ (MSS, 184)

¹⁹ Viz např. SV, 170, 215, 247 atd.

²⁰ Právě tak by bylo možné číst výše citovanou pasáž z rozhovoru „Sur les façons d'écrire l'histoire“, v němž Foucault zřejmě naznačuje, že myšlení, od kterého se ve *Slovech a věcech* „odpoutává“, vlastně už není myšlením naší přítomnosti.

²¹ Viz články „Předmluva k transgresi“ a „Myšlení vnějšku“, in: MV, 7–34, 35–71. Ke vztahu mezi Foucaultovými „velkými“ knihami a „periferními“ texty věnovanými (zvláště) literatuře srov J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, cit. d, str. 103–108, 117–152.

²² Viz zvl. stránky o Nietzsche: „Toto uspořádání vládlo velmi dlouho; na konci 19. století mu dal naposled zazářit Nietzsche tím, že je zapálil. (...) [V]e světle, o němž ještě nevíme, zda je posledním vzplanutím, anebo úsvitem, se otevírá něco, co může být prostorem současného myšlení.“ (SV, 360) K Cervantesovi viz SV, 104–108 a k Sadovi SV, 298–300. O zvláštním postavení literatury ve Foucaultově raném myšlení, kde představuje jakousi oblast svobody, píší např. také John Rajchman (*Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, str. 23–27) nebo Johanna Oksala (*Foucault on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, zvl. str. 81–89). My se k tomuto tématu krátce vrátíme v kap. 2.2.1.

namísto toho svá díla řadí do linie Blanchota, Bataille a Nietzscheho; do linie autorů, jimž nešlo především o „konstrukci systému, ale jistou osobní zkušenost“ – zkušenost, jejímž cílem je „odtrhnout se od sebe sama, zabránit si v tom, abych zůstal stejný“ (DE II, 862).

Stávání se jiným, transgrese neboli překračování hranic: tytéž motivy se později stanou součástí foucaultovské filozofické kritiky, prezentované jako praktika svobody. Zřejmě by tedy nebylo přesné tvrdit, že Foucaultovy rané spisy jednoduše vylučují možnost svobody. Vše spíše nasvědčuje tomu, že jeho dílo bylo od počátku nesené tímtéž étosem svobody, jemuž se dostane explicitního výrazu až později, že však motivu svobody Foucault zprvu nedokázal – nebo nemohl – být práv ve svých *teoretických* úvahách. Proto musel tento motiv odsunout do svých okrajových, literárních textů; a proto mohl svobodu přiznávat jenom marginálním postavám, které se nacházely mimo vlastní oblast jeho zkoumání.

3. Viděli jsme, že všechna období Foucaultovy tvorby spojuje jeho kritický projekt, spočívající ve zkoumání historických apriorních podmínek a ve snaze o transformaci onoho *a priori*, které nám vládne nyní. Dále jsme viděli, že sama formulace tohoto projektu otevírá problém svobody. Jak může být kritický filozof strůjcem změny, jestliže sám nevyhnutelně podléhá dobovému *a priori*? Nehrozí mu, že nevědomky bude zajatcem současného systému i tehdy, když se mu bude snažit uniknout, nebo že bude svou kritickou činností pouze dosvědčovat dějinný zvrát, jehož bude sám produktem a nikoliv původcem? – Naznačili jsme také, že se Foucault napříč svou tvorbou skutečně s otázkou svobody stále střetává.

To není všechno. Zůstaneme-li ještě chvíli u našeho synoptického pohledu na Foucaultovo dílo, můžeme v něm vysledovat další stálé téma. Opět jde o motiv, jenž byl sice ve Foucaultových spisech přítomen od počátku, ale předmětem výslovné reflexe se stal až v jeho pozdních textech. Především však tento motiv ukazuje právě směrem k možnému řešení problému svobody.

Už od jeho „archeologických“ děl platí, že Foucault neodkrývá jenom základy, na nichž každá doba stavěla své myšlenkové konstrukce, ale také trhliny, jež jednotlivými archeologickými vrstvami procházejí, či přinejmenším trhliny narušující půdu, na které stojíme nyní. Nachází body lokální a momentální nestability, místa, na nichž vyvstává difference epochy vůči ní samé; a právě na ně cílí se svou kritickou intervencí. – Ve *Zrození kliniky* Foucault například popisuje vznik „konkrétního *a priori*“ klinické medicíny; jakkoliv však klinická zkušenost nemoci a těla stále charakterizuje naši současnost, je podle Foucaulta možné, že se „právě rodí“ zkušenost nová (ZK, 15/13; překlad upraven). V závěru slavné předmluvy ke *Slovům a věcem* se dále můžeme dočíst, že cílem knihy je vrátit „naší němé a zdánlivě nehybné půdě její pukliny, její nestabilitu, její zlomy“ (SV 52/ 16; překlad upraven). A

knihu *Dohlížet a trestat*, věnovanou zrodu vězení, Foucault píše v době, kdy se „takřka po celém světě“ objevují vězeňské vzpoury a kdy zároveň již započaly procesy „schopné značně omezit (...) využití“ vězení a „transformovat jeho vnitřní fungování (DT, 65, 421). Ve svých pozdních textech konečně Foucault i o tomto aspektu své metody mluví explicitně. Ocitujme zde alespoň krátkou pasáž z rozhovoru *Strukturalismus a poststrukturalismus*:

[Foucaultovská „diagnostika dneška“ nemá] jednoduše charakterizovat, co jsme, ale sledovat linie nestálosti v dnešku, a tak zachytit, kde a jak to, co je, může přestat být, čím je. V tomto smyslu je třeba popis vždy činit podle tohoto druhu virtuální fraktury, která otevírá prostor svobody, chápaný jako prostor konkrétní svobody, tj. možné transformace.²³

Existence těchto fraktur naznačuje, že naše přináležitost k přítomné epoše by nám nemusela znemožňovat jakoukoliv kritickou intervenci. Kritický filozof by se vzdor své situovanosti mohl od své přítomnosti odpoutávat – ovšem jen díky tomu, že se jeho epocha již začala odpoutávat od sebe samé. To na druhou stranu neznamena, že by foucaultovský kritik musel být jen pasivním nástrojem v procesu, jímž historický systém transformuje sám sebe. Nestabilní body epochy by spíše skýtaly příležitost, jistě omezenou a dočasnou, pro uplatnění opravdové svobody; byly by trhlinami, jimiž by do systému mohla vniknout spontánní iniciativa subjektu.

* * *

Sledováním konstant Foucaultova myšlení jsme tedy zjistili, že se celým jeho dílem vine snaha formulovat projekt filozofické kritiky, jenž předpokládá tutéž svobodu, svobodu vůči dobovým apriorním podmínkám jednání, myšlení a bytí, již zároveň činí obtížně myslitelnou, a že se v jeho pracích neméně setrvale objevuje nárys možného řešení tohoto paradoxu, podle kterého by kritikovu svobodu zakládala nestabilita samotné půdy, z níž promlouvá. Podobu tohoto řešení jsme však zatím jenom naznačili. Jeho skutečné vypracování bude hlavním cílem této práce.

Výše řečené bude ovšem nejprve zapotřebí upřesnit a diferencovat. Diferencovat vzhledem k jednotlivým obdobím Foucaultovy tvorby, neboť vzdor všem kontinuitám, na které jsme dosud kladli důraz, zůstává nepochybné, že například koncepce historického *a priori* se během Foucaultova myšlenkového vývoje stále proměňovala, což muselo ovlivnit i samu formu, v níž se kladl problém svobody. Upřesnit, pokud jde o roli kritiky,

²³ MSS, 63/DE II, 1268 (překlad upraven). K tématu zlomů a trhlin, jež jako by otevíraly prostor pro svobodnou intervenci lidských subjektů, srov. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., zvl. str. 11–13, 269–281.

protože se zdá zřejmé, že jestliže jsme jí výše připisovali úkol transformovat dobové *a priori*, kladli jsme na ni příliš vysoké nároky; a také pokud jde o typ svobody, již foucaultovský kritik disponuje a jejíž konkrétní podoba je zatím poměrně nejasná. Toto dvojí upřesnění bude úkolem následujícího oddílu. S jeho pomocí bychom měli dospět k určitější formulaci problému svobody, jehož řešeními, již diferencovanými podle jednotlivých etap Foucaultova díla, se budou zabývat další kapitoly.

1.2 Svoboda (a) kritika

Foucault toho k otázce svobody říká jakoby zároveň příliš málo a příliš mnoho. Na jednu stranu nám bezesporu zůstal dlužen její propracovanou teorii, jakož i explicitní pokus vyložit možnost vlastního diskurzu, který si jistou svobodu nárokuje. Na druhou stranu se však ve Foucaultových pozdních textech, v nichž se toto téma zřetelně posouvá do středu jeho výslovného zájmu, nepřehledným způsobem množí nejrůznější pojetí svobody, vesměs jen letmo načrtnutá, jež není snadné uvést do vzájemného vztahu. Způsob, jakým Foucault bez varování přechází od jedné koncepce k jiné, může snadno vést ke konfúzím. Právě díky rozmanitosti typů svobody, s nimiž Foucault pracuje, je ale zároveň možné z jeho textů vydobýt výkladovou mřížku, jež nám naopak dovolí jeho úvahy o svobodě uchopit diferencovaněji.

Pokusme se tedy nyní rozlišit různé významy, v nichž Foucault o svobodě mluví, a ptejme se, který z nich odpovídá svobodě kritického filozofa. Jak uvidíme, získané schéma nám zároveň umožní lépe porozumět úloze foucaultovské kritiky a vymezit její místo mezi ostatními „praktikami svobody“. Na tomto základě konečně budeme moci celý problém kriticky svobody přesněji definovat.

1. U Foucaulta můžeme rozlišit nejméně pět různých pojmů svobody. Ačkoliv se při jejich charakterizaci musíme opírat o jeho pozdní texty, nechceme zatím, jak už bylo naznačeno, rekonstruovat Foucaultovu pozdní filozofickou pozici jako takovou, nýbrž si připravit pojmové nástroje, jejichž oblast uplatnění bude širší.²⁴

²⁴ Interpreti Foucaultova díla se jeho pojetími svobody často zabývají nediferencovaně, anebo se zaměřují jen na jedno z nich. O poněkud systematictější rozlišení různých významů svobody u Foucaulta se pokoušejí T. R. Flynn (*Sartre, Foucault and Historical Reason, Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*, The University of Chicago Press, Chicago – Londýn 2005, str. 161nn.) a zejména J. Oksala (*Foucault on Freedom*, cit. d., str.188nn.). Jejich klasifikacemi se zde inspirujeme, ale následujeme je jen zčásti.

a) **Politická svoboda.** O prvním typu svobody je řeč zejména ve Foucaultových textech věnovaných otázce moci. Protože podle Foucaulta nelze moci uniknout, mohlo by se zdát, že u něj pro svobodu není místo: „Je-li moc všude, potom svoboda neexistuje.“ (MSS, 144) Na tuto námitku odpovídá Foucault rozlišením mezi vztahy *moci* a stavem *nadvlády*. Zatímco stav nadvlády skutečně svobodu skoro nebo úplně znemožňuje, jelikož jsou v něm mocenské vztahy zablokované (MSS, 134), moc ve smyslu, který Foucault tomuto termínu dává, totiž jako „způsob jednání, který působí na jiná jednání“, svobodu nevylučuje, nýbrž předpokládá: „Moc se vykonává pouze nad ‚svobodnými subjekty‘ a pouze potud, pokud jsou ‚svobodní‘ – individuální či kolektivní subjekty, které před sebou mají pole možností, v němž lze realizovat více způsobů chování, více reakcí a rozdílných chování.“ (MV, 217) Kde člověk nemá na výběr, tam se už nejedná o výkon moci: „Otroctví není mocenský vztah, jestliže je člověk v železech (v tomto případě jde o fyzický vztah omezení).“ (MV, 217–8). Moc ovládaným subjektům vždy ponechává různé možnosti jednání, a tak i možnost odporu – a alespoň v principu též možnost změnit samotné rozložení sil (vyjma případů, kdy mocenské vztahy ztuhnou ve vztahy nadvlády; srov. MSS, 144, 166).

Svoboda v tomto smyslu je tedy vlastně protikladem násilí či donucení: spočívá v *možnosti jednat různými způsoby v rámci daného mocenského vztahu*. Disponuje jí každý *subjekt jakožto politicky* (v nejširším smyslu) *jednající*; jak subjekt individuální, tak nepochybně ve vyšší míře subjekty kolektivní. Vykonává se v *praxi politického odporu* a vytrácí se tam, kde narůstá asymetrie mocenských vztahů, takže hrozí jejich přechod ve stavy nadvlády. Bez ohledu na tuto hrozbu se však můžeme ptát, jak daleko tato svoboda ve skutečnosti sahá. Nepodléhají totiž odporující subjekty stejnému dobovému *a priori* jako jejich protivníci? Pak by svou činností sice mohly změnit stav hry, ale nikoliv už její pravidla, jichž by naopak zůstávaly slepě poslušny i tam, kde by se vši „neústupností svobody“ odporovaly moci.

b) **Etická svoboda.** Druhé pojetí svobody se objevuje v textech posledního období Foucaultovy tvorby, v nichž zaměření na moc střídá zájem o subjekt či „etiku“. Jak známo, „etikou“ Foucault nemíní soubor morálních předpisů, nýbrž praxi, jejímž prostřednictvím se jedinci ustavují jako morální subjekty. Etika chápaná tímto způsobem, jako „působení na sebe sama, jímž člověk usiluje vypracovat se, přeměnit se a dostat do určitého způsobu bytí“ (MSS, 133), pak je výrazem lidské svobody, je to „praxe svobody, reflektovaná praxe svobody“ (MSS, 135). Tato práce, již subjekt vykonává na sobě samém, není ovšem zcela oddělená od vztahů, v nichž je ovládán druhými: její zkoumání tak musí vzít v potaz „interakci (...) mezi technikami nadvlády a technikami

vlastního já“ a „body, v nichž se technologie nadvlády (...) uchylují k procesům, jimiž jednatel působí na sebe sama“ (OHS, 38). Nadto na sebe jednatel nemůže působit jinak než prostřednictvím technik, které sám nevynalézá, nýbrž které „nachází ve své kultuře a které mu jeho kultura, společnost a sociální skupina navrhuje, nabízejí a vnucují.“ (MSS, 143)²⁵ Pořád je to však subjekt sám, kdo se tímto způsobem konstituuje, byť na základě zděděných schémat a někdy snad i na popud těch, kdo mu vládnou.

Etická svoboda tak znamená *spontánní aktivitu subjektu* v protikladu k *determinaci* zevnějšku; člověk se utváří *sám*, není jen pasivním produktem vnějších sil. Touto svobodou se vyznačují všechny *individuální subjekty coby subjekty etické* a uskutečňuje se *v práci na sobě samém*. Už z výše řečeného však je patrné, že tato svoboda velmi snadno může být ve skutečnosti jen dobrovolným otroctvím, vynucenou spoluúčastí subjektu na jeho vlastním podrobení. Zůstává přinejmenším otevřené, zda a do jaké míry jsme ve svém sebeutváření doopravdy nezávislí na mocenských vztazích, do nichž jsme vpleteni. Nadto si můžeme i ve vztahu k etické svobodě položit analogickou otázku jako u svobody politické: není též naše sebeutváření, třebaže by bylo v jistém smyslu svobodné, limitováno historickým *a priori*, jež předem vymezuje jeho možné formy?

- c) **Svoboda reflexe.** Už výše jsme viděli, že Foucault někdy svůj projekt charakterizuje také jako „dějiny myšlení“. Toto vymezení nás dovádí přímo k dalšímu pojmu svobody. Ve skutečnosti zkoumání myšlení není nic jiného než „analýza svobody“, jelikož myšlení je „svobodou vzhledem k tomu, co děláme“: je tím, co člověku dovoluje zaujmout odstup vůči určitým způsobům chování, praktikám nebo institucím, „zpřítomnit si [je] jako objekt zkoumání a ptát se na [jejich] smysl, podmínky a cíle.“²⁶ Myšlení nám staví před oči to, co obvykle konáme nereflextovaně; zbavuje naše navyklé praktiky jejich zdánlivé samozřejmosti a důvěrné známosti a transformuje je v *problém* (MV, 263). Zřejmě tak však může činit jen díky tomu, že už se samy do jisté míry problematickými staly: k tomu, aby „nějaká oblast jednání či nějaké chování vstoupily na půdu myšlení, je zapotřebí, aby je určité množství faktorů učinilo nejistými (...) anebo kolem nich vyvolalo určité množství obtíží“ (MV, 262/DE II, 1416; překlad upraven).

²⁵ Paradigmatickým příkladem artikulace mezi vládou nad druhými, prací na sobě samém a technikami vlastního já je pro Foucaulta struktura „pastýřské moci“, jež byla původně vypracována v raném křesťanství. Protože výkon této „individualizující“ moci vyžaduje, aby pastýř věděl, co se děje v duši každé z jeho oveček, musí se opírat se o techniky, jimiž subjekty odkrývají pravdu o sobě samých. Viz např. MV, 170–172 a OHS, 38–40.

²⁶ MV, 262; srov. též DV, 155–156. Formulaci z rozhovoru „Polemika, politika a problematizace“ zobecňujeme se zřetelem k paralelní pasáži z přednášek *Discours et vérité*.

V tomto třetím smyslu jsme tedy svobodní potud, pokud se *myšlenkovou činností odpoutáváme od daností*, v nichž žijeme, místo toho, abychom se jim pasivně podvolovali.²⁷ Foucault přitom osciluje mezi formulacemi, jež z myšlení činí věc individuálního subjektu, a těmi, které mu připisují spíše kolektivní charakter; častěji však o něm mluví jako o výkonu *kriticky reflektujícího jednotlivce*.²⁸ Zatímco u dvou předchozích typů svobody jsme dále vyjadřovali pochybnost, zda mohou překročit hranice vymezené dobovým *a priori*, specifikum myšlení tkví právě v tom, že dokáže vynést na světlo a zproblematizovat základní, povětšinou neuvědomované podmínky našeho konání a bytí: v jednom rozhovoru tak Foucault varuje, že všem pokusům o reformu, jež se nebudou opírat o „práci myšlení na sobě samém“, hrozí, že zůstanou jen povrchní, že je pohltní „způsoby chování a typy institucí, které zůstanou pořád stejné“ (DE II, 1000; srov. MV, 269). Klade se ovšem otázka, odkud tato schopnost odstupu pochází, když sám myslící subjekt přece také je dítětem své doby. V souladu s myšlenkovou figurou, na niž jsme už narazili a již ještě budeme muset rozpracovat, se pak zdá, že prostor pro svobodnou reflexi se otevírá tam, kde naše praktiky z nějakého důvodu přestávají hladce fungovat, kde přicházejí o svou stabilitu.

- d) ***Svoboda transformace***. Zatímco etická a politická svoboda podle všeho operují výhradně uvnitř hranic historického *a priori*, svoboda reflexe nám přinejmenším dovoluje tyto hranice zahlédnout. Zná však Foucault též nějakou formu svobody, jež by nám dovolila naše historická omezení doopravdy změnit? – Přechodu od jednoho *a priori* k jinému dává Foucault už od *Archeologie vědění* jméno *transformace*. V této knize ovšem, jak odpovídá jejímu anti-subjektivistickému duchu, využívá tohoto pojmu zejména k tomu, aby zpochybnil domýšlivé nároky individuálního subjektu: „v řádu diskursu změna nepředpokládá ‚nové ideje‘, trochu invence a kreativity, jinou mentalitu, nýbrž *transformace v určité praktice*, popřípadě i v některých, které s ní hraničí (...). Nepopíral jsem (...) možnost proměny diskursu: jen jsem suverenně subjektu odňal exkluzivní a okamžité právo na ni.“ (AV, 311–2/272; překlad upraven, zdůraznění JP). S tím ostře kontrastují Foucaultovy pozdní texty, kde se z

²⁷ Jak navrhuje Deborah Cook (*Adorno, Foucault and the Critique of the West*, Verso, Londýn 2018, str. 149), tuto koncepci můžeme srovnat se způsobem, jak výkon myšlení popisuje T. Adorno: „Námaha, která je obsažena v samotném pojmu myšlení coby protějšku pasivní kontempace, je už negativní, je to vzepření se požadavku všeho bezprostředního, abychom se před ním sklonili.“ „Panovačná svoboda subjektu“ spočívá v „odporu myšlení proti holému jsoucnu“. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1966, str. 30–31.

²⁸ Srov. např. MV, 263 (dějiny myšlení mají zkoumat *obecné formy „problematizace“*) a z druhé strany DE II, 1000 (myšlení jako úloha intelektuála). Mnohoznačností Foucaultova pojetí myšlení se budeme podrobněji věnovat později.

„transformace“ stává možná nejdůležitější výkon lidské svobody. Není to nutně v přímém rozporu s pojetím *Archeologie vědění*, ale rozhodně jde o zřetelný posun důrazu, když Foucault v již citované pasáži z rozhovoru *Strukturalismus a poststrukturalismus* svůj vlastní úkol – úkol individuálního subjektu M. F. – vymezuje jako „praktickou práci“ spočívající ve „sledování linií nestálosti v dnešku“ a popisování přítomných daností podle určitého druhu „virtuální fraktury, která otevírá prostor svobody, chápaný jako prostor konkrétní svobody, tj. možné transformace.“ (MSS, 63/DE II, 1268; překlad upraven) „Konkrétní svoboda“ se tedy realizuje právě transformací našich praktik. Přitom je sice odkázaná na prostory, které se jí samy otevírají, a proto také zůstává vždy jen parciální, nemůže nikdy změnit naše *a priori* v jeho celku (MSS, 93); přesto ale platí, že jako hlavního činitele transformace nyní Foucault chápe svobodnou praxi lidských subjektů.

Skutečně tak máme rovněž svobodu *transformovat dobové a priori*. Protože zde cílem je proměna určitých kolektivních praktik, bezpochyby ani transformace sama nemůže být žádným osamělým podnikem, nýbrž jedine *kolektivní praxí*, jejíž konkrétní podoba bude ovšem záviset na povaze praktik, jež mají být změněny.²⁹ Nadto se tato praxe musí podle všeho napojovat na procesy, které zakládají její možnost tím, že některé aspekty našich praktik destabilizují; a nemá-li zůstat pouze „povrchní“, tj. má-li skutečně sestoupit až k základním podmínkám našeho bytí a konání, musí zřejmě, jak naznačuje náš výklad o reflexivní svobodě, probíhat v součinnosti s myšlenkovou prací, která tyto podmínky zviditelňuje, a tak je činí přístupnými pro praktickou intervenci (srov. DE II, 999–1000; MSS, 174–6 aj.)

- e) **Ontologická svoboda.** Někteří interpreti nacházejí u Foucaulta ještě další, velmi odlišný typ svobody. John Rajchman si všímá analogií mezi Foucaultem a Heideggerem: „Pro pozdního Heideggera svoboda není subjektivní; je to ‚rozsvětlení‘ (*clearing*) možností myšlení a jednání v dané epoše. (...) [Foucaulta] jeho antihumanismus dovedl na podobnou cestu: ke koncepci anonymního ‚vyvstání‘ či ‚objevení se‘ nových možností diskurzu či nových ‚pozitivit‘.“³⁰ V návaznosti na Rajchmana pak i Johanna Oksala do svého seznamu Foucaultových pojmů svobody zařazuje svobodu chápanou jako „ne-subjektivní otevření možností“.³¹ V tomto pojetí by tedy svoboda nebyla vůbec atributem subjektu, ať individuálního či kolektivního, nýbrž jakoby atributem oněch struktur, do nichž jsou subjekty zasazeny: systém sám

²⁹ Připomeňme, že se může jednat o tak odlišné typy praktik, jako jsou diskurzivní praxe, procedury vládnutí nebo technologie utváření vlastního já.

³⁰ J. Rajchman, *Michel Foucault*, cit. d., str. 116. „Clearing“ je anglický překlad Heideggerova pojmu „Lichtung“, zavedený český termín „světlina“ však není v našem kontextu vhodný.

³¹ J. Oksala, *Foucault on Freedom*, cit. d., str. 190.

se rozevírá, buď aby nechal přijít další *epistému*, která jej nahradí (podle Rajchmana), nebo aby lidským subjektům poskytl nové možnosti, jež budou moci rozvíjet svými „praktikami svobody“ (jak tomu rozumí Oksala). Popravdě ovšem není vůbec jisté, jestli tento motiv Foucault někdy pojmenoval slovem „svoboda“. J. Oksala se odvolává na nejasné místo, kde Foucault svobodu definuje jako „ontologickou podmínku etiky“ (MSS, 135), nelze však vyloučit, že i v této pasáži chápe ve skutečnosti svobodu prozaičtěji (jako lidskou schopnost sebereflexe či sebe-konstituce apod.).³² To ale není tak podstatné. V každém případě totiž platí, že toto „ne-subjektivní otevření“ patří do stejné pojmové konstelace jako výše vyložené pojmy svobody a že bez něj nelze foucaultovské svobodě vůbec porozumět. Ve formě „trhlin v přítomnosti“ či „prostoru svobody“ se nám toto téma už vícekrát vnucovalo výše; a jak jsme viděli, přinejmenším třetí a čtvrtý typ svobody by skutečně nebyly možné bez toho, že jim určité ne-subjektivní dění zjednává místo.

2. Který typ svobody máme nyní přisoudit foucaultovskému kritikovi?

Je patrné, že první dvě pojetí svobody jsou pro jeho potřeby takřkajíc příliš „povrchní“. Zatímco kritika se zaměřuje na samotné podmínky možnosti našeho myšlení a konání, politická a etická svoboda se zřejmě uplatňují výhradně uvnitř pole, jež tyto podmínky zakládají. Protože se navíc vztahují k oblastem moci a subjektu, jimiž se Foucault začal zabývat až v pozdějších obdobích své tvorby, nejsou relevantní pro ranější díla, jejichž kritické intervence se omezovaly na sféru diskurzu či vědění; my se však stále pokoušíme vymezit problém svobody způsobem, který hranice mezi jednotlivými fázemi Foucaultova myšlení překračuje.

Sluší se připustit, že přinejmenším druhý zmíněný typ svobody, svoboda etická, v pozdních formulacích kritického projektu důležitou roli hraje. Například v textu *Co je osvícenství?* popisuje Foucault kritiku především jako jistý *étos*, jež má filozof zaujmout, jako „práci na nás samých jako svobodných bytostech“ (MSS, 94). Kritikem se tedy člověk stává svobodným sebeutvářením. Zároveň však je podle téhož článku úlohou kritiky „reflexe“ a „překračování“ hranic, které vymezují naše dějinné bytí (MSS, 90, 92–3). Z toho vidíme, že samotná činnost vykonávaná filozofem, jenž se ustavil jako kritický subjekt, bude už vyžadovat svobodu jiného rázu.

³² Foucault zvlášť v pozdních textech slovo „ontologie“ používá poměrně často (jako když svůj projekt nazývá „historickou ontologií nás samých“, viz MSS, 92), ale volbu tohoto termínu nikde nezduodňuje, takže se o jeho přesném významu můžeme jen dohadovat. My jej používáme zčásti v návaznosti na dřívější interprety, zčásti proto, že vhodně podtrhuje ne-subjektivní povahu této zvláštní „svobody“, ale nechceme na něj klást zvláštní důraz; např. tímto terminologickým rozhodnutím nemíníme předem sugerovat těsnou analogii mezi Foucaultem a Heideggerem.

Vzpomeneme-li si pak na způsob, jakým jsme kritickou aktivitu popsali v první části kapitoly, snadno uvidíme, že v určitém ohledu předpokládá všechny tři zbylé typy svobody. Viděli jsme, že kritický filozof se vsouvá do prasklin, jež vznikají v praktikách jeho epochy, aby odkryl jejich historické *a priori*, myšlením se od něj odpoutal a napomohl jeho proměně. Řečeno naší terminologií tedy využívá prostoru otevřeného ontologickou svobodou, aby uplatnil svobodu reflexe a transformace. Zároveň musíme upřesnit, že vlastním místem kritiky v užším smyslu, coby myšlenkové činnosti jednotlivce, je samozřejmě *svoboda reflexe*. Alespoň v ideálním případě však myšlenková reflexe probíhá v součinnosti s praxí transformace: svoboda reflexe umožňuje svobodě transformace dosahovat skutečně hlubokých, zásadních změn tím, že ji zaciluje na dobové *a priori*, a obráceně jejím prostřednictvím získává reálný vliv na naše praktiky. Skoro by se dalo říct, budeme-li parafrázovat jiného slavného kritika, že reflexe bez transformace je prázdná, zatímco transformace bez reflexe slepá...

Chápání kritiky jako výkonu reflexivní svobody, která z jedné strany hraničí s děním ontologické svobody a ze strany druhé s praktikami transformace, potvrzují opět Foucaultovy pozdní texty. Na pasáži, podle kterých se kritika zaměřuje na nestabilní body přítomnosti, jsme upozorňovali už vícekrát. Když se dále vrátíme k článku *Co je osvícenství?*, zjistíme, že kritický postoj filozofa, jenž provádí „analýzu a reflexi hranic“ (MSS, 90), by měl doplnit „experimentální postoj“, prověřující možnost skutečných transformací: „tato práce na hranicích nás samých (...) musí otevřít oblast historických zkoumání“ a zároveň se „podrobit zkoušce realitou a přítomností.“ (MSS, 93) Proto sám Foucault vždy usiloval o to, aby existovaly vztahy „přecházení, křížení, propojování“ mezi jeho teoretickými pracemi a širšími praktickými aktivitami (MSS, 174). Jedině ve spojení s praktikami transformace získává svoboda reflexe ukotvení ve skutečnosti a sama se stává „konkrétní“.³³

Protože tedy foucaultovský kritik nechce oné volnosti, již mu nestabilita epochy dopřává, využívat jen k tomu, aby se v duchu vznášel nad dobovými omezeními, nýbrž své úvahy „zatěžuje bezprostředním a současným vztahem k praxi“ (MSS, 174), musíme jeho svobodu zkoumat z obou stran: v její vazbě jak na ontologickou otevřenost epochy, tak na praktiky transformace. Tím se náš problém zároveň konkretizuje a komplikuje. Otázka kritiky svobody je ve skutečnosti otázkou po *vzájemné artikulaci ontologické svobody, svobody reflexe a svobody transformace*.

³³ Srov. způsob, jakým Foucault v přednáškách *Le gouvernement de soi et des autres* na příkladu Platóna pojednává o vztahu mezi filozofií a skutečností: „Filozofický diskurz nebude reálný, nebude-li doprovázen a udržován praktikami, vykonáván jako praktika a prostřednictvím série praktik.“ (GSA, 226) Úvahy o roli filozofie, jež v těchto přednáškách Foucault rozvíjí, mají zjevně velmi blízko k jeho pojetí filozofické kritiky.

Vyšli jsme od problému, jak si kritika může nárokovat schopnost svobodně reflektovat a měnit *a priori*, jemuž zároveň podléhá. Následně jsme ukázali, jak Foucault stále znovu alespoň v náznaku načrtává možnou odpověď spočívající v tom, že jistý prostor pro svobodnou iniciativu skýtají trhliny vznikající v dobovém systému, a uložili jsme si za úkol toto řešení rozpracovat. Nyní tuto úlohu můžeme definovat přesněji. Je zapotřebí vysvětlit, *jak jsou propojeny ontologická svoboda na jedné straně a svoboda reflexe a transformace na straně druhé*: jednak tedy zakotvit svobodnou reflexi a transformativní praxi v ontologické otevřenosti, bez níž by byla jejich možnost obtížně pochopitelná; a z druhé strany ukázat, že ono rozevírání se systému neprobíhá na úrovni natolik hluboké, že by se nacházela mimo dosah veškerého lidského myšlení a konání – takže by spočívalo jen v náhradě jednoho *a priori* jiným, již bychom nemohli nijak ovlivnit –, nýbrž že skutečně vytváří svobodné prostory, v nichž je možné se k systému kriticky vztahovat a zpětně jej transformovat.³⁴ – Jde-li nám však o svobodu foucaultovského kritika, musíme se zároveň ptát, *jak je možný onen přechod mezi činností myšlení a transformativní praxí*, jímž svoboda reflexe získává svou „realitu“. Nejsou přece reflexe a praktiky skutečnostmi zcela odlišného řádu? A foucaultovský kritik, třebaže chce své úvahy uvádět do vztahu s praxí, se skutečně omezuje na to, že provádí analýzy „ve svých vlastních oblastech“ zkoumání (MSS, 117), že „pracuje v řádu myšlení“ (DE II, 1000); nepředkládá žádný plán nebo program transformace (DE II, 1000). Mohli bychom se proto domnívat, že se bez něj transformativní praxe velmi snadno obejde. Když se kritik zaměřuje na problematické body přítomnosti, v nichž se vynořují určité praktické obtíže nebo probíhají boje proti moci (MV, 199, 262), nezasahuje koneckonců právě tam, kde je ho zapotřebí nejméně? Transformaci podněcují problémy na rovině praxe, s nimiž si, jak bychom mohli čekat, praxe sama zase poradí. A konečně: jestliže podle už citované pasáže z *Archeologie vědění* „v řádu diskurzu změna nepředpokládá ‚nové ideje‘, trochu invence a kreativity, jinou mentalitu, nýbrž transformace v určité praktice“ (AV, 312), nemusí tomu být tak, že kritický diskurz vůbec neotevírá praxi nové možnosti, ale že naopak kritikovi veškerou nezávislost na myšlení doby, z níž se snad může těšit, vydobýly právě úspěšné praktiky transformace?

3. Zkoumanému problému můžeme dát ještě další jméno. Foucaultův myšlenkový vývoj jsme výše často popisovali jako pohyb od implicitního

³⁴ Srov. Rajchmanův výklad problému, před který Foucaulta postavilo jeho ne-subjektivní pojetí svobody: „Hrozí tedy, že se změna stane tak hlubokou, že zůstane mimo dosah jakékoli reformy, nebo i revoluce.“ Foucault však „chtěl, aby jeho archeologický nebo genealogický výzkum měl kritický cíl (...). Potřeboval tedy nějaký způsob, jak svůj anti-humanismus učinit kritickým, jak spojit koncepci svobody coby historické kontingence s něčím, co můžeme skutečně dělat, kritizovat, změnit.“ (J. Rajchman, *Michel Foucault*, cit. d., str. 47, 116.)

k explicitnímu: co bylo v raných dílech jen nezřetelně přítomné, se později stává předmětem výslovné reflexe. Stejným způsobem jej vnímal on sám:

Společnou formu zkoumání, která jsem prováděl od *Dějin šílenství*, vyjadřuje pojem *problematizace* – s tou výhradou, že jsem jej tehdy ještě dostatečně nevyčlenil. K podstatnému se však vždy přibližujeme pozpátku; nejvšeobecnější věci se ukazují jako poslední. (MSS, 109–110; zdůraznění JP)

Na začátku jsme tvrdili, že Foucaultou tvorbu ve všech jejích obdobích charakterizuje jednak projekt filozofické kritiky, jednak setrvalá přítomnost problému svobody a určitého náčrtu jeho řešení, byť zvláště v raných dílech tyto prvky zůstávají nerozpracované. V poslední fázi jeho díla se oběma momentům dostává explicitního výrazu právě v mnohoznačném pojmu *problematizace*.³⁵

Kritiku jsme vymezili jako snahu odkrýt a narušit dobové podmínky možného konání, myšlení a bytí. Ve svých pozdních dílech Foucault pojmem *problematizace* zaprvé označuje svou novou koncepci těchto historických *a priori*: jak čteme opět v textu *Co je osvícenství?*, jsou to „formy *problematizace*“, jež pro danou epochu „definují objekty, pravidla konání a způsob vztahování se k sobě samému“ (MSS, 96). Zadruhé pak jako výkon *problematizace* Foucault definuje samu kritickou aktivitu. Už výše jsme v souvislosti se svobodou reflexe tvrdili, že myšlení má za úkol přeměnit v problém to, co se běžně považuje za samozřejmé. Filozofické kritice, jejímž předmětem je dobové *a priori*, musí přitom jít právě o *zproblematizování* daných forem *problematizace*: „cílem kritiky“ tak je „permanentní *reproblematizace*“ (DV, 300).

Především však všechno svědčí pro to, že Foucault pojem *problematizace* zavádí právě proto, aby explicitně vysvětlil možnost kritické svobody. *Problematizace* ve smyslu kritické činnosti je vždy popisována jako svobodná činnost; ve svém výkladu svobody reflexe jsme ve skutečnosti čerpali hlavně z pasáží věnovaných tomuto pojmu.³⁶ Navíc se zdá, jako by se Foucault prostřednictvím své koncepce *problematizace* chtěl přímo střetnout s oněmi otázkami, které pokus o založení kritiky svobody vyvolává a které jsme se pokusili formulovat výše. Jednak proto, že v pojmu *problematizace* je myšlen vztah reflexe k ne-subjektivním procesům, jež ji umožňují: historie *problematizací*, jak ji Foucault provozuje ve svých posledních dílech, se ptá, jak se něco mohlo stát „problémem“, a tím též „předmětem neklidu, diskuse a reflexe“ (DS II, 35). Jednak proto, že pomocí tohoto pojmu Foucault zřejmě chce zmenšit vzdálenost mezi rovinou apriorních podmínek a rovinou

³⁵ Různé významy tohoto termínu budeme podrobněji rozebírat v kap. 3.1.

³⁶ Srov. opět MV, 262–264. Slova „reflexe“, „myšlení“ a „*problematizace*“ jsou podle všeho u Foucaulta víceméně souznačná.

myšlenkové činnosti individuálních subjektů – koneckonců už tím, že obě roviny označuje právě *týmž* pojmem. A nakonec proto, že k sobě stejným způsobem přibližuje sféry reflexe a transformace, když za hlavní terč transformace označuje právě „formy problematizace“, tedy něco, co podle všeho rovněž leží primárně ve sféře myšlení.

To vše samozřejmě ještě neznamená, že je Foucaultovo pozdní řešení problému svobody doopravdy úspěšné. Chceme-li například ustavit souvislost mezi výkonem kritiky a historickými *a priori*, jistě nestačí obojí pojmenovat stejným slovem. O podrobnější rozbor a zhodnocení této koncepce se pokusíme ve třetí kapitole práce. Nejprve však musíme prozkoumat, zda pojem problematizace nevrhá zpětně světlo také na dřívější období Foucaultovy tvorby. Je totiž otázka, zda rozdíl od ranějších děl skutečně spočívá jen v tom, že v nich Foucault tento pojem „dostatečně nevyčlenil“. Vzhledem tomu, jak výrazným vývojem jeho dílo prošlo, bychom měli spíše předpokládat, že jeho vyvstání bylo podmíněno určitými teoretickými posuny. Právě tyto posuny by tedy bylo zapotřebí vyložit. Které teoretické předpoklady bránily ranému Foucaultovi v tom, aby vypracoval svou odpověď na otázku svobody, a tak položil základy vlastnímu kritickému projektu? Jak se jeho myšlení muselo proměnit, aby formulace této odpovědi možná byla?

Jestliže jsme tedy úvodem prohlásili, že chceme Foucaultovo dílo číst jako vytrvalé hledání téhož unikavého řešení problému svobody, můžeme nyní také říct, že naším tématem je *genealogie pojmu problematizace*.

2 Archeologie: období zlomů

Období *Archeologie vědění* (1969) je, snad ještě výrazněji než ostatní etapy Foucaultova neklidného myšlenkového vývoje, obdobím přechodu. Přechodu vlastně hned dvojího. Foucault jednak reinterpretuje své dřívější, metodologicky neukotvené práce ve světle nově formulované archeologické metody, spočívající nyní v popisu diskurzivních praktik, jejich pravidel, vztahů a transformací. Stabilita této metody, jež původně měla bezesporu sloužit za základ dalších Foucaultových zkoumání, se však ukazuje jako nadmíru vratká. Pod vlivem otázky po vztahu mezi diskurzivními a nediskurzivními praktikami, která se vynořuje už v *Archeologii vědění*, se takřka ihned překlápí v metodu genealogickou, jejíž ústřední otázkou je propojení diskurzů a moci. Můžeme tedy říct, že toto dílo vyznačuje ve Foucaultově díle okamžik zlomu ne nepodobný oněm obdobím náhlých transformací, v nichž podle jeho dřívějších prací zaniká stará *epistémé* a rodí se nová a v nichž zároveň obě nakrátko vstupují do vzájemného styku. Právě kvůli tomuto svému privilegovanému postavení – a ovšem také kvůli tomu, že se jedná o jediné systematické metodologické pojednání svého autora – je *Archeologie vědění* ideálním výchozím bodem, chceme-li sledovat teoretické posuny, jichž Foucaultovo myšlení muselo doznat, aby mohlo postupně dospět k pojmu problematizace a s ním k výslovné odpovědi na otázku kritiky svobody.

Nyní se tedy pokusíme knihu (a jeden související text, který představíme později) číst právě z této perspektivy. Uvidíme, že zde sice už bude možné odhalit určitý nárys pozdní Foucaultovy pozice, pořád se však bude jednat jen o její neúplnou anticipaci, jež navíc v textu ani není explicitně rozpracována.

2.1 Archeologova reflexe

Začneme krátkým prologem ve formě malého cvičení v *close reading*, čtení úvodních pasáží *Archeologie vědění* – v překladu a originále. Ač se bude možná na první pohled zdát, že se oddáváme pouhé hře se slovy, nadto ne tak úplně slovy Foucaultovými, měli bychom se touto cestou rychle přiblížit k věcným otázkám týkajícím se pozice foucaultovského archeologa, jeho činnosti a jeho problematizace svobody.

Jaké cíle Foucault sleduje v *Archeologii vědění*? V první řadě chce samozřejmě rozpracovat a vyložit metodu svých vlastních historických prací. Zároveň však podniká také *kritiku* obvyklých přístupů k dějinám idejí, a tak i celé antropologické konstelace, s níž jsou spjaty. Jinak řečeno se ujímá „práce, v níž jsou problematizovány metody, hranice či témata vlastní dějinám idejí“ a „která by nás měla zbavit posledních antropologických omezení“ (AV, 27).

Jestliže dějiny myšlení zůstávaly dosud poplatné hegeliánské filozofii dějin, cílem archeologa je „znovu problematizovat teleologie a totalizace“ (AV, 28); jestliže tradiční historické přístupy chtějí ochránit privilegium subjektu, napříč celou *Archeologií vědění*, konstatuje Foucault v jejím závěru, byly „problematizovány“ právě „moci konstitutivního vědomí“ (AV, 302). Jedním z nejdůležitějších dílčích cílů knihy je dále nalézt jednotky, jež lze uvnitř diskurzivního pole legitimně vyčlenit. Také to přitom vyžaduje předběžnou kritickou práci. Je zapotřebí „suspendovat“ ony jednotky a formy kontinuity, s nimiž se obvykle nereflektovaně pracuje, „vymanit je z příšeří, v němž vládnou“ či je „vytrhnout z jejich zdánlivé samozřejmosti“ (AV, 42, 37, 43). Foucault tak sice ve svém zkoumání zprvu přijímá předem dané jednotky, jako jsou „psychopatologie, medicína či politická ekonomie“, činí tak však jen proto, aby je „vzápětí zproblematizoval“ a prozkoumal, „není-li třeba z nich vytvořit jiné“, jež už nebudou historikovo myšlení bez jeho vědomí determinovat, ale naopak vzniknou na základě jeho „kontrolovaných rozhodnutí“ (AV, 44–45, 48).

Všechno tedy vypadá jasně. Archeolog, který se zamýšlí nad vlastní metodou, musí zároveň zaměřit svůj pohled na ony obvykle neuvědomované předpoklady a pravidla, které jeho disciplíně dosud vnucovala moderní *epistémé*, a zbavit je jejich domnělé samozřejmosti, což mu následně umožní se od nich odpoutat a snad i transformovat, alespoň v některých bodech, vládnoucí diskurzivní praxi. Jedním slovem musí provozovat kritiku ve foucaultovském smyslu, kritiku chápanou jako výkon *problematizace*.

Dosud jsme ovšem *Archeologii vědění* četli jen v českém překladu. Čtenář už asi tuší, v čem bude zrada: ve francouzském originále se sloveso „*problématiser*“ ani novotvar „*problématisation*“, z nichž se u pozdního Foucaulta stanou technické termíny, na žádném z citovaných míst nevyskytují. Výrazem „problematizovat“ se v českém vydání ve skutečnosti většinou překládá běžné francouzské spojení „*mettre en question*“ (viz AV, 27, 28, 45, 302/25, 26, 38, 265). Toto upozornění samozřejmě vůbec nemíníme jako kritiku výborného českého překladu z pera Čestmíra Pelikána. Uvedené překladatelské rozhodnutí je jistě obhajitelné – a z našeho hlediska především svým způsobem poučné.

Slovo „problematizovat“, ač lehce nevzhledné, je obsahově zřejmě přiměřenější než sloveso „zpochybnit“, jímž se uvedený francouzský výraz nejčastěji překládá, neboť tolik nesugeruje, že se problematizovanému předmětu jeho oprávněnost odnímá, nýbrž označuje spíše právě onen Foucaultem popisovaný proces, v němž je legitimita předmětu pouze suspendována, takže se z něčeho dosud samozřejmě přijímaného stává problém, otázka.³⁷ Jakkoli dále překlad zviditelňuje vztahy, které ve

³⁷ Nadto i sloveso „*problématiser*“ se v *Archeologii vědění* vzácně skutečně objevuje (AV, 19, 42, 108/18, 37, 94), přičemž kontext napovídá, že je Foucault chápe víceméně jako synonymum k „*mettre en question*“: „Na začátku jsem zproblematizoval (*mis en question*) předem ustavené

francouzském originále nejsou tolik patrné, Foucaultův text proto nepokřivuje, ale jen rozvíjí jeho latentní možnosti. Tím, že pro běžné francouzské spojení volí výraz, jenž více vypadá jako technický termín, podněcuje čtenáře k tomu, aby jeho výskytům připisoval větší váhu, a asi jasněji než francouzský text mu staví před oči, do jaké míry je ona *mise en question* v *Archeologii vědění* ne-li přímo Foucaultovou metodou, pak alespoň určitým soustavně sledovaným myšlenkovým postupem. Hlavním účinkem rozebírané překladatelské volby pak jistě je usouvztažnění tohoto postupu s pozdějším teoretickým pojmem „problematizace“. Tento efekt přitom není nijak nevítaný, neboť myšlenková praxe *Archeologie vědění* skutečně velmi dobře odpovídá pozdějšímu vymezení pojmu problematizace. Český překlad tak nikoli nepřipadně zvýrazňuje, že Foucault skutečně už v *Archeologii vědění* provozoval onen typ kritické činnosti, který se ve svých posledních textech pokusí výslovně uchopit pojmem problematizace, a činí zřetelnějším genealogickou linii, jež k tomuto pojmu v jeho díle vede. Chceme-li zde tedy, následující příklad samotného Foucaulta, pohlížet na jeho ranější díla ve světle pozdní formulace jeho kritického projektu a sledovat, jak se v nich začíná rýsovat, co se v jeho posledních textech stane explicitním, pak je tento způsob čtení jakoby už předznačen v českém překladu *Archeologie vědění*.

Můžeme se proto vrátit ke dřívější charakterizaci foucaultovského archeologa: ten musí být zároveň kritikem, jenž problematizuje apriorní podmínky vlastního tázání. Lze namítnout, že jeho činnost nemá ve skutečnosti mnoho společného s kritickou aktivitou, jak jsme ji vymezili v předchozí kapitole, neboť archeolog jako „kritik“ vystupuje pouze tehdy, když reflektuje svá metodická východiska, ne však už tehdy, když svou metodu uplatňuje, tedy když například popisuje moderní *epistému*; spíše než o kritiku historických podmínek našeho myšlení a bytí by se tedy jednalo o pouhé metodologické zamyšlení, ať seberadikálnější. Už z výše řečeného by však mělo být zřejmé, že Foucault nechápe *Archeologii vědění* jenom jako reflexi svých dřívějších děl, ale i jako pokračování práce, kterou v nich, zejména pak ve *Slovech a věcech*, vykonal: abychom zopakovali už uvedený citát, jedná se o podnik, jenž by nás měl „zbavit posledních antropologických omezení“ (AV, 27), tj. omezení daných moderní *epistémou*. Činnost „problematizace“, již projekt *Archeologie vědění* zahrnuje, není proto doopravdy aktivitou jiného rázu než ona důsažnější kritika, o níž byla řeč dříve; rozdíl spočívá jen v tom, že se archeolog zaměřuje výhradně na určitý výsek dobové epistemologické

jednotky (...). Bylo nicméně nutné překrýt je [možná ještě nejistějšími jednotkami]? (...) Proč tedy přistupovat k natolik pochybným seskupením právě v okamžiku, kdy problematizujeme (*problématiser*) ta, jež se zdála být nanejvýš samozřejmá?“ (AV, 108–9/94) Podle jedné formulace dále cílem *mise en question* dříve přijímaných jednotek má být „otevřít problémy, které nastolují“ (AV, 43/37).

konfigurace, totiž na ten, uvnitř kterého se sám pohybuje.³⁸ (To pak také vysvětluje, proč po práci reflexe může ihned *sám* postoupit k pokusům o transformaci – jak lze vnímat pozitivní části *Archeologie vědění*.)

Přesto však zůstává v platnosti, že v samotných popisech toho, jak by podle *Archeologie vědění* měl historik diskurzu postupovat, tato činnost „problematizace“ vůbec nefiguruje, ať pod jakýmkoliv jménem. Kritický rozměr Foucaultových prací v jeho metodologickém pojednání takřka nepřichází ke slovu. Narážíme zde opět na ten paradox, pro raného Foucaulta typický, že to, co v této a dřívějších knihách *dělá*, když zaujímá odstup od dobových *a priori*, v nich není nikdy přítomné *tematicky*. Musíme se proto opět ptát na příčinu této zvláštní mlčenlivosti. Nemohlo by jít o příznak toho, že v rámci teorie vypracované v *Archeologii vědění* je obtížné možnost kritiky reflexivní svobody, již nicméně kniha na každém kroku předpokládá a dosvědčuje, přesvědčivým způsobem založit?

2.2 Odpověď na otázku?

Jako vhodné vodítko pro zkoumání problému svobody v období *Archeologie vědění* se jeví kratší text *Réponse à une question* (1968), jenž vznikl souběžně s ní.³⁹ Otázka, na niž v něm Foucault reaguje, totiž míří přímo k jádru problému:

„Když myšlení do dějin ducha zavádí nátlak systému a diskontinuitu, nepřipravuje tím o veškerý základ progresivní politickou intervenci? Nevede k následujícímu dilematu:

- buď systém přijmout,
- nebo se odvolávat na divokou událost, vpád vnějšího násilí, jež by jediná dokázala systém rozvrátit?“ (DE I, 701)

Tak se Foucaulta ptají čtenáři časopisu *Esprit*, majíce bezpochyby na mysli především knihu *Slova a věci* a dobové spory o strukturalismus, k němuž byl tehdy Foucault řazen. Otázku můžeme reformulovat následovně: Ponechává Foucaultova teorie místo pro praxi (politické) transformace?⁴⁰ Nepřipouští možnost změny výhradně v podobě náhlého zvratu, jehož nelze docílit

³⁸ Skutečnost, že kritika usiluje jen o *parciální* transformace, je ostatně pro *Archeologii vědění* příznačná; jde o jeden z důsledků oněch teoretických změn, jež se v této knize uskutečnily a jež ještě budeme popisovat níže.

³⁹ Stejně jako text *Sur l'archéologie des sciences* (DE I, 724–759) je tento článek jakousi přípravnou studií k *Archeologii vědění*. Výsledná kniha se s oběma kratšími pojednáními věcně zcela shoduje a někdy i doslova přejímá jejich formulace (srov. pozn. 3 v AV, 29–30).

⁴⁰ Platnost otázky zjevně není nutné omezovat na oblast politiky, ač tazatelům samotným šlo především o ni.

vědomou lidskou činností, tedy v podobě události toho typu, jakou jsme výše chápali jako projev „ontologické svobody“? Jelikož dále ony systémy, o nichž je řeč, patří právě do „dějin ducha“, platí uvedená argumentace vedle svobody transformace i pro třetí z námi rozebíraných typů svobody, svobodu reflexe; také ve svém myšlení jsme, jak se zdá, buď poslušni „nátlaku systému“, anebo se od něj odpoutáváme na základě ruptury, jež není výsledkem naší svobodné reflexe, ale její podmínkou. Problém, před který zde je Foucault postaven, tak docela přesně odpovídá první části naší ústřední otázky, jak jsme ji vymezili v první kapitole: Není tomu tak, že ontologická svoboda, spíše než aby zaručovala možnost svobody reflexe a transformace, jen lidské subjekty vydává napospas nahodilému dění, nad nímž nemají žádnou moc? O druhou část naší otázky (týkající se vztahu mezi reflexí a transformací) už sice čtenáři *Espritu* takový zájem nejevili, Foucault sám se však ve své odpovědi rozhodl věnovat také problému, jak lze ony „kritické operace“, které on sám provádí ve své oblasti zkoumání, „skloubit s faktickým výkonem progresivní politiky“ (DE I, 711), takže i k tomuto tématu má text co říct.

Foucault v *Réponse* vlastně na otázku neodpovídá, spíše odmítá její předpoklady. První tři sekce textu věnuje tomu, aby předkládaný popis svého projektu uvedl v soulad se způsobem, jak mu nyní sám rozumí. Především chce vyvrátit představu, že by mluvil o „systému“ a „diskontinuitě“ v singuláru; ve skutečnosti je „pluralista“, jeho cílem je „individualizace“ různých systémů a „analýza odlišných typů transformací“ (DE I, 702, 705). Stejně tak se vymezuje vůči tvrzení, že se zabývá „dějinami ducha“, neboť jeho cílem je spíše analýza diskurzu v jeho svébytnosti (DE I, 708nn.). Odtud tedy následující úprava výchozí formulace: Foucaultovým cílem je „zavést rozmanitost systémů a hru diskontinuit do dějin diskurzů“ (DE I, 711). V následujících oddílech se pak Foucault namísto problému *možnosti* politické praxe, na který původní otázka bezesporu mířila spíše, zabývá tím, jaký význam může pro „progresivní politiku“ mít jeho vlastní kritická činnost (DE I, 711nn.). Teprve v úplném závěru konečně předkládá několik stručných poznámek, jež se do jisté míry dotýkají otázky, kolik toho politicky činné subjekty mohou reálně vykonat (DE I, 721). – Tuto vyhybavost lze jistě vnímat jako výraz Foucaultových rozpaků. Přesto však je celkem nepochybné, že tím, jak se distancuje od uvedené charakterizace svého projektu, otázku nepřímo zodpovědět chce. Musíme se proto ptát, zda původní problém díky zmiňovaným úpravám opravdu mizí.

Článek *Réponse à une question* je pro nás zajímavý ještě z jednoho důvodu. Když Foucault ve svých textech vyvrací údajně mylné výklady svého díla, často se tím ve skutečnosti vymezuje vůči vlastní dřívější pozici.⁴¹ Tak tomu nejspíše je i v tomto případě. Onen popis Foucaultova projektu, který zde autor odmítá, totiž zvláště ve vztahu ke *Slovům a věcem* zřejmě nepostrádá

⁴¹ Zatímco například Foucault počínaje *Archeologií vědění* vždy podrážděně odmítá interpretace, které jej označují za strukturalistu (viz např. AV, 298 nebo DAG, 34), v období *Slov a věcí* se ke strukturalismu explicitně hlásil (DE I, 527, 543 a zvl. 609–612).

ospravedlnění. Je-li tedy naše interpretace správná, pak četba *Réponse* vlastně dovoluje sledovat, jakým způsobem Foucault v období *Archeologie vědění* přehodnotil své teoretické předpoklady, aby lidské svobodě zajistil pevnější místo, než jaké jí přiznával v době *Slov a věcí*.

Nyní tedy zkusíme stručně doložit legitimitu citovaného výkladu Foucaultovy dřívější knihy a předvést, že Foucaultova tehdejší teoretická pozice skutečně vedla k oněm aporetickým důsledkům, jichž se obávali čtenáři časopisu *Esprit*. Následně už s přihlédnutím k textu samotné *Archeologie vědění* rozebereme, jakým způsobem se Foucault s problémem svobody potýkal v tomto dalším období své tvorby. Spolu s tím ukážeme, do jaké míry archeologické období předznamenává pozdní řešení této otázky, soustředěné kolem pojmu problematizace, a jaká vzdálenost je od něj dosud dělí.

2.2.1 Slova a věci: diskontinuita v dějinách ducha

Ve *Slovech a věcech* (1966) dává Foucault historickému *a priori* jméno *epistémé*. Ta je popisována jako „epistemologické pole“ či „prostor řádu“, na jehož základě se v daném období „mohly objevit myšlenky, vytvořit vědy, ve filozofiích reflektovat zkušenosti, zformovat racionality, aby se možná vzápětí rozpadly a zanikly“ (SV, 49). Později bude Foucault trvat na tom, že tato *epistémé* není žádné „všeobecné stadium rozumu, určitá struktura myšlení, jíž nemohl uniknout žádný člověk dané epochy“, nýbrž soubor vztahů mezi různými vědami nebo epistemologickými formacemi (AV, 285–6); že se dále nejedná o „nehybnou figuru“, která se bez lidského přičinění „jednoho dne objevila, aby vše náhle vymazala“ a následně stejně náhle zmizela, ale o „neustále mobilní soubor rozčlenění, posunů a souvislostí“, zahrnující rovněž transformace, jež jsou dílem lidských subjektů nebo výsledkem politické praxe (AV, 286, 311–2; srov. DE I, 719); a že její analýza není zkoumáním ducha, myšlení nebo světového názoru, nýbrž probíhá na rovině diskurzu coby určité praxe, jež má svá autonomní pravidla a kterou nelze redukovat na pouhý výraz „myšlenek, představ, poznatků či nevědomých témat“ (DE I, 715; srov. AV, 285–6). *Epistémé* by tedy byla síť vztahů mezi různorodými diskurzivními praktikami, z nichž každá je řízena specifickými pravidly a vyvíjí se ve svém vlastním rytmu. O kolik se v této své reinterpretaci Foucault vzdálil od pojetí *Slov a věcí*?⁴²

Odkaz na „diskurzivní praktiky“ bychom v dřívější knize hledali marně. Zato se Foucault nijak netají tím, že „subjektem“, který podstupuje všechny ty

⁴² Náš výklad *Slov a věcí* bude do jisté míry schematický. Trochu podobně jako epocha renesance ve Foucaultových vlastních knihách nám toto dílo poslouží hlavně jako kontrastní plocha, vůči které lze zřetelněji vymezit charakteristické rysy pozdějších období. Je pravděpodobné, že některé z posunů, jež zde budeme popisovat jako posuny mezi různými fázemi Foucaultovy tvorby, jsou ve skutečnosti v zárodku přítomné už uvnitř *Slov a věcí* samotných.

změny, jež *Slova a věci* popisují, je „západní myšlení“. Takto například líčí přechod od renesanční ke klasické *epistémě*: „Na začátku 19. století (...) se myšlení přestává pohybovat v živlu podobnosti.“ Rodí se tak „klasické myšlení, které vylučuje podobnost jako základní zkušenost a první formu vědění a odkrývá, že je to konfúzní směs, kterou je třeba analyzovat pojmy identity a difference“. A „to všechno mělo v západním myšlení závažné následky.“ (SV, 110, 111, 114) Protože pak podobu myšlení pokaždé vskrytu určuje právě jistá „zkušenost řádu“, tj. základní princip, podle kterého myšlení utřídí své předměty (jako byla podobnost v době renesance nebo identita a difference v klasickém období), nasvědčuje vše tomu, že ona *a priori*, jež se Foucault snaží odkrýt, mají povahu jakýchsi nevědomých struktur či zákonů, které stojí v základu vědomých myšlenkových operací jednotlivců. To potvrzují rozhovory z doby těsně po vydání *Slov a věcí*: „Způsob, jakým lidé uvažují, píšou, soudí, mluví (...), dokonce i způsob, jakým zakoušejí věci, jak reaguje jejich vnímavost, a veškeré jejich jednání jsou ve všech epochách řízeny teoretickou strukturou, *systémem* (...). Myslíme uvnitř anonymního a závazného myšlení.“ (DE I, 545) Vůbec tomu tedy není tak, že by v dané epoše prostor poznání otevíraly diskurzivní praktiky se svými autonomními pravidly; naopak i sama diskurzivní praxe podléhá určitému apriornímu systému myšlení. Chápeme-li jej tímto způsobem, má Foucaultův projekt zjevně velmi blízko ke strukturalismu v podání Lévi-Strausse. Na rozdíl od něj však Foucault pochopitelně nehledá invariantní a univerzální struktury lidského ducha, nýbrž mu jde především o popsání způsobu, jakým se ono „anonymní myšlení“ v průběhu (západních) dějin proměňovalo.⁴³ Můžeme proto konstatovat, že čtenáři časopisu *Esprit* měli docela šťastnou ruku, když pro charakterizaci Foucaultova díla sáhli zrovna po hegelovsky znějícím termínu „dějiny ducha“.

Z výše řečeného je dále patrné, že oprávnění nepostrádá ani domněnka, že Foucault ve svém díle hledal „závažnou, suverénní a jedinou formu“, jež po určitý čas ovládala „všechny projevy myšlení“ (DE I, 705). *Slova a věci* lze sotva vnímat jen jako popis vztahů mezi několika vybranými systémy, který si neklade nárok na úplnost, jak Foucault svůj projekt později vymezuje v *Archeologii vědění* (viz zvl. AV, 238–241). V téže knize ovšem sám sebekriticky připouští, že kvůli chybějící metodologické opoře „bylo možné

⁴³ O blízkosti koncepce *Slov a věcí* k myšlení Lévi-Strausse je přesvědčen např. též Jean Zoungrana, viz též „*Epistémé*“, in: Jean-François Bert a Jérôme Lamy (eds.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, CNRS, Paříž 2014, str. 103–112 a též *Michel Foucault. Un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, L'Harmattan, Paříž 1998, zvl. str. 128–130. Srov. následující Lévi-Straussovou formulaci, která shrnuje základy jeho projektu: „Jestliže, jak se domníváme, nevědomá činnost ducha (*esprit*) spočívá v tom, že dává formy určitému obsahu, a jestliže tyto formy jsou v podstatě tytéž pro všechny lidi (...), je potřebné a dostačující proniknout k nevědomé struktuře skryté v každé instituci a každém zvyku, máme-li získat princip interpretace platný pro jiné instituce a jiné zvyky (...).“ Claude Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie*, přel. Jindřich Vacek, Argo, Praha 2006, str. 32 (*Anthropologie structurale*, Plon, Paříž 1958, str. 28 [překlad upraven]).

[analýzy *Slov a věcí*] chápat ve smyslu nějaké kulturní totality“ (AV, 29). Hlubší zdroj tohoto údajného nedorozumění však bude pravděpodobně spočívat v tom, že přesně tímto způsobem ve *Slovech a věcech* svou koncepci opakovaně charakterizuje: „V dané kultuře a daném okamžiku existuje vždy jen jediná *epistémé*, která vymezuje podmínky možnosti veškerého vědění.“ (SV, 248/179; překlad upraven)⁴⁴ Jakkoliv pak jistě v rámci vědění dané epochy lze rozlišit různé dílčí útvary, jako jsou jednotlivé disciplíny nebo teorie, ty Foucault vesměs popisuje tak, jako by takřka s deduktivní nutností vyplývaly ze základní epistemologické konfigurace.⁴⁵ V původním pojetí tak *epistémé* nebyla toliko spleť vztahů mezi relativně autonomními formacemi, ale globálním systémem, jenž obepíná kulturu jako celek a určuje ji ve všech jejích oblastech.

A obepíná ji jako *jediný*, takřka bez přechodů nebo překryvů mezi sukcesivními uspořádáními. Také kritice, podle které Foucault trval na existenci diskontinuitních zlomů mezi zcela heterogenními epochami, musíme dát za pravdu. Je ovšem pravda, že už podle *Slov a věcí* se posun od klasické k moderní *epistémě* ve skutečnosti odehrál ve dvou fázích (SV, 310) a v některých případech transformace jednotlivých oborů vědění neprobíhaly přesně souběžně nebo stejným tempem (SV, 247–8; srov. AV, 261nn.). Opět však platí, co bylo výše řečeno o nutné závislosti dílčích formací na základní struktuře; máme zde vlastně co do činění jenom se vzpurností empirie, která se jakoby opožďuje za tím, co se už uskutečnilo v ideálním řádu „dějin ducha“.⁴⁶ Zdrojem veškerých změn zůstává náhlý zlom, jenž se uskutečnil na nevědomé úrovni *epistémy*, ležící zcela mimo dosah lidské reflexe a praxe; nemyslíme nově proto, že snad nějaký jednotlivec vykonal trefnou kritiku předpokladů vlastního oboru nebo přišel na chytrý objev, ale jen díky této hluboké, ne-subjektivní mutaci základních struktur vědění.⁴⁷

Kde lze v této koncepci hledat místo pro lidskou svobodu? Nabízejí se tři možnosti, jež všechny Foucault podle všeho zvažoval. Můžeme ji zkusit situovat buď na *hranice* mezi epochami, do *vnějšku* vůči vládnoucímu řádu, anebo do prostoru, který otevírá vznikající *ruptura*.

⁴⁴ Srov. též Foucaultovu předmluvu ke *Slovům a věcem*, která opakovaně jako téma knihy označuje „západní kulturu“ (a nikoliv jen vybrané oblasti jejího vědění).

⁴⁵ Jednotlivé dobové teorie podle *Slov a věcí* „nelze pochopit bez toho, abychom se (...) odvolávali na archeologickou síť, která je činí možnými a nevyhnutelnými“ (SV, 247). Vznik různých koncepcí v rámci historie přírody pak Foucault popisuje následovně: „To podstatné (...) není konflikt velkých intuicí přírody, ale spíše síť nutností, díky které se v tomto bodě výběr mezi dvěma způsoby vytváření přírodní historie jako jazyka stal možným a nevyhnutelným. Vše ostatní je jen logickým a nevyhnutelným následkem.“ (SV, 215; zdůraznění JP)

⁴⁶ Analýza bohatství se tak podle *Slov a věcí* utvářela pomaleji než korespondující obory klasické epochy, protože na rozdíl od nich byla spjatá s praxí. Přesto však tato transformace ekonomické teorie i praxe byla nevyhnutelným důsledkem nástupu klasické *epistémy* (SV, 247–8).

⁴⁷ Srov. J. Rajchman, *Michel Foucault*, cit. d., str. 46: „Na ‚hluboké‘ úrovni neexistují žádné hrdinové a diskurz je anonymní. Změna od jednoho takového systému možnosti k jinému tak nemůže být výsledkem povědomí o vnitřních obtížích ani nějakého kolektivního rozhodnutí nebo jednání.“

Hraničními postavami jsou ve *Slovech a věcech* zejména Cervantes a de Sade. „Dobrodružství Dona Quijota svými oklikami a zacházkami načrtávají hranici: končí se jimi někdejší hry podobnosti a znaků; zakládají se zde nové vztahy.“ (SV, 104) Při zrodu moderní kultury pak „stejné postavení, jaké *Don Quijote* zaujímá mezi renesancí a klasickým obdobím“, mají *Justina* a *Julietta* (SV, 299). V literatuře jako by bylo možné, co vědecké diskurzy nepřipouštějí, totiž překřizování, překryvy mezi různými *epistémami*. Don Quijote je renesančním reliktem ve světě, jenž už se řídí zákonitostmi klasického období: „Celá jeho cesta je hledáním příbuznosti (....). Stáda, služby a hostince se stávají řečí knih v té nepostřehnutelné míře, v jaké se podobají zámkům, dámám a armádě.“ Tyto podobnosti však „klamou, mění se v preludy a blouznění; věci tvrdošíjně zůstávají ve své ironické identitě.“ (SV, 105–6) Jak se navíc v druhé části románu *Don Quijote*, „který se ustavičným čtením knih přeměnil na znak“, sám stává předmětem vyprávění, dosvědčuje kniha také přechod od jazyka chápaného jako „písmo věcí“, tvořící součást světa, k jazyku coby reprezentaci (SV, 106–7). Podobně pak v sobě *Justina* a *Julietta* na druhém konci klasického období spojují řád reprezentace a moderní svět touhy: „Julietta je zase výlučně subjektem všech možných tužeb; tyto tužby však bezezbytku přebírá reprezentace, která je rozumně odůvodňuje v *rozpravě* a záměrně přeměňuje na *scény*.“ (SV, 299–300) Srážka dvou *epistém*, k níž dochází v některých literárních dílech – a k níž zřejmě může dojít jenom v nich, máme-li soudit z příkladů uváděných ve *Slovech a věcech* –, tak dovoluje, aby vyšly na světlo jejich hranice; zatímco vědecké disciplíny se vždy nacházejí *uvnitř* dobového řádu vědění, aniž by na něj mohly pohlédnout zvnějšku, literatura je „meta-epistemická“, je „o [epistemologické konfiguraci] jako celku“, artikuluje její základní struktury.⁴⁸ V literárních dílech, jež se těší tomuto privilegovanému postavení, se sukcesivní *epistémy* vzájemně reflektují, zpochybňují a problematizují. Zdá se tedy, že toto postavení *na hranicích* skutečně dovoluje člověku zjednat si reflexivní odstup jak od *a priori*, které právě mizí, tak od toho, které nastupuje na jeho místo. Jde však o pozici, jež zjevně vzniká jen ve zvláštních dějinných okamžicích a již lze asi zaujmout jen praxí *literárního* psaní. Navíc tato reflexe samozřejmě nemůže přejít v praxi transformace, neboť sama její možnost je jenom povrchovým účinkem probíhající změny.

Jak se to nyní má s onou pozicí „vně“? Už v *Dějinách šílenství* se Foucault pokoušel šílenství restituovat coby určitou hraniční zkušenost unikající ustaveným řádům myšlení. Hlas tohoto šílenství „v čistém stavu“ přitom nacházel hlavně v dílech umělců, jako jsou Goya, de Sade nebo van Gogh (viz zvl. HF, 654–663). S tímto spojením šílenství, umění (zejména opět literatury) a svobody či zkušenosti zvnějšku se v jeho textech z 60. let setkáváme často. Protože „literární promluva má vždy suverénní právo suspendovat kód“, praví

⁴⁸ J. Rajchman, *Michel Foucault*, cit. d., str. 25.

Foucault v přednášce *Littérature et langage* (1964), podstupuje vždy riziko šílenství (GE, 112); v tomto šílenství tkví ovšem svoboda, „absolutní svoboda být šílený“, jež dnes existuje už jenom v literatuře (GE, 52, 54). Stejně téma se konečně vynořuje i v samotných *Slovech a věcech*. V jejich úplném závěru si můžeme přechystit, že smrt člověka se ohlašuje „uvnitř šílenství“ u Artauda nebo Roussela, protože se v jejich dílech manifestuje nová zkušenost s jazykem, od níž si Foucault slibuje zánik moderní *epistémy* (SV, 501, 504). Jako by tedy umění, narušujíc ustavené kódy, mohlo zjednávat zkušenost s tím, co vládnoucí řád vylučuje nebo potlačuje. Zdá se však zřejmé, že tato koncepce je obtížně slučitelná s předpokladem, podle kterého *epistémé* vládne stejně pevnou rukou ve všech sférách kultury, a že neméně problematická je i představa o jakémkoli „vnějšku“, jenž by se vymykal nebo předcházela dobovému uspořádání. Nadto vůbec není jasné, jakou možnost reflexe nebo transformace si vůbec slibovat od hraničních zkušeností typu zkušenosti s šílenstvím.⁴⁹ Vzhledem k těmto problémům se nelze divit, že Foucault, jak ještě uvidíme, tuto koncepci svobody později explicitně zavrhne. Je ostatně možné, že ani ve *Slovech a věcech* ve skutečnosti v případě Roussela a Artauda nejde o tento typ svobody, nýbrž že tito autoři mohou moderní *epistému* zpochybňovat spíše proto, že na ni už pohlížejí z perspektivy *epistémy* postmoderní.

To je tedy třetí možné místo, kam ve *Slovech a věcech* situovat (něco jako) lidskou svobodu: k mizející *epistémě* se lze kriticky vztahovat proto, že nás od ní odnáší vznikající ruptura. Právě takto zřejmě svou pozici chápal sám Foucault. Svou archeologii humanitních věd píše právě v době, kdy se antropologické uspořádání „už rozkládá před našima očima“ (SV, 453). Tři „antivědy“ (psychoanalýza, etnologie, lingvistika), jež Foucault rozebírá v závěru knihy a po jejich bok by zřejmě rád zařadil i svou archeologii, se už zjevně od antropologického myšlení vzdálily, neboť o nich všech „lze říct to, co Lévi-Strauss řekl o etnologii: že rozpouští člověka“ (SV, 496).⁵⁰ Ačkoliv dále i tento prostor vzniká jen v okamžicích přechodu mezi *epistémami*, nenachází se na *hranici* mezi nimi tak, jak jsme to popisovali výše. Subjekt, jenž z této pozice zkoumá zanikající uspořádání, není rozkročený mezi novou a starou *epistémou*, nemá před očima obě dvě; ačkoliv zákony nového uspořádání možná vlivem starých myšlenkových návyků dosud nenásleduje zcela věrně, upadl už v jeho moc, a proto jej nevidí. „Při přemýšlení o systému jsem již podléhal donucení ze strany systému za systémem, který neznám, který bude ustupovat v té míře, v níž jej budu odhalovat.“ (DE I, 543) Odtud je také patrné,

⁴⁹ Na nemožnost přejít od zkušenosti „psychotického psaní“ k praxi politické transformace upozorňuje J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, cit. d, str. 158–159.

⁵⁰ Srov. Philippe Sabot, *Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault*, P. U. F., Paříž 2006, str. 31: „Je-li archeologie definovaná jako myšlení prahů, jedná se především o myšlení *na základě prahu*, což znamená, že se sama nachází na určitém prahu, situujícím ji na mez [moderní *epistémy*].“

že ačkoliv se v této pozici těšíme ze „svobody“ alespoň v tom smyslu, že se odpoutáváme od systému, jenž na nás donedávna vyvíjel nátlak, ve skutečnosti zde nemůže být vůbec řeči o „naší“ svobodě, ale jen o svobodě ontologické; ona zřizuje stanovisko, z něhož lze starý systém reflektovat, a determinuje způsoby, jakými tak činíme. Zároveň nenabízí žádné skutečné možnosti svobodě transformace, neboť ta podstatná proměna, proměna „myšlení“, se už odehrála bez nás.

Ruptury tedy prostory svobody nerozevírají; subjekty, které jsou v nich situované, se jen dostaly do spárů *nového* systému, zplozeného epochálním děním ontologické svobody. Poněkud jinak se tomu však zřejmě má v případě pozice *na hranicích*. Neměli bychom Cervantese a de Sada, kteří si dokázali zjednat odstup vůči *oběma* historickým *a priori*, jejichž střet ve svých dílech inscenovali, chápat jako opravdové „kritiky“, schopné uplatnit svobodu reflexe? Bud' jak bud', tato myšlenková svoboda by nicméně zůstávala výsadou nemnoha jednotlivců a nemohla by nijak přispět k přeměně *epistémy*. Nakonec tak v zásadě musíme přitakat výše citované námitce: dějiny ducha popisující globální struktury a diskontinuitní změny, ač v určitých okamžicích připouštějí možnost kritické reflexe, neskýtají těm, kdo usilují o transformaci systému, jinou alternativu než pasivně čekat na příchod náhlého zlomu, který systém rozvrátí.

2.2.2 Archeologie vědění: diskontinuitní praktiky

1. V *Archeologii vědění* už Foucault nehledá historická *a priori*, která v daném období určují vědění (nebo kulturu) jako celek, nýbrž specifické apriorní podmínky zakládající jednotlivé „diskurzivní formace“, tedy ony útvary, jimiž ve svém zkoumání nahradil „problematizované“ jednotky typu vědeckých disciplín (AV, 193–4). Diskurzivní formace sice koexistují uvnitř jedné *epistémy*, tímto pojmem však nyní Foucault rozumí jen pole jejich vzájemných vztahů, nikoli nějakou „suverénní jednotu“, jež by jim všem vládla (AV, 285–6). Stejně tak odmítá myšlenku „jednoho a téhož řezu, jenž v jednom kroku (...) rozdělí všechny diskurzivní formace“ (AV, 262), a místo toho chce zkoumat různé typy dílčích a svébytných transformací, které nejsou jen manifestacemi jediného epochálního zlomu, ač mohou být vzájemně provázané (AV, 258–264). Především pak v koncepci *Archeologie vědění* historická *a priori* již nejsou strukturami „anonymního myšlení“, nýbrž *pravidly diskurzivních praktik* (AV, 115). O jaká pravidla se jedná?⁵¹

⁵¹ V následujícím výkladu *Archeologie vědění* zohledňujeme zejm. interpretace podané G. Guttingem (*Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, cit. d., str. 227–260) a H. Dreyfusem s P. Rabinowem (*Michel Foucault*, cit. d., str. 85–165).

Na základě systematizace svých dřívějších prací nyní Foucault tvrdí, že v nich zkoumal čtyři různé aspekty vědeckých diskurzů: jejich *objekty* (jako jsou paranoia, monomanie či neuróza v psychopatologickém diskurzu), *modality vypovídání* (jako jsou kvalitativní popisy nebo experimentální ověřování v diskurzu medicíny), *pojmy* (např. „rod“ nebo „savec“ v historii přírody) a *strategie* či témata (jako téma původního jazyka v gramatice nebo evoluce v biologii) (AV, 65–6, 80, 88–9, 99). Pravidla diskurzivních formací pak jsou právě „podmínkami existence“ všech těchto prvků, jinak řečeno systémy jejich „formování“ (AV, 62, 111); jsou tím, co umožňuje, aby daná diskurzivní praktika „odkazovala k určitému objektu, aby odstartovala určité vypovídání, aby použila určitý pojem, aby organizovala určitou strategii“ (AV, 114). To však neznamená, že v rámci dané diskurzivní formace může existovat jenom *jediný* systém pojmů či objektů atd.; diskurz naopak tvoří prostor umožňující koexistenci nebo postupné vyvstávání heterogenních, neslučitelných prvků (AV, 51–64). Soubor pravidel, jimiž se diskurzivní praktiky řídí, lze proto pojmenovat také jako *systém rozptýlení* (AV, 62).

Objevení se zmíněných prvků předpokládá existenci různých instancí, které se u každé kategorie liší. V případě formování objektů, jež Foucault analyzuje na příkladu psychopatologického diskurzu, se jedná zaprvé o *povrchy vynoření*, tedy „normativní“ společenská prostředí (jako je rodina nebo pracovní kolektiv), která vylučují jako „šílence“ ty, kdo jejich normy porušují; zadruhé o *instance vymezování*, tj. instituce (např. medicínu nebo trestní justici), které ve společnosti šílenství vymezují a pojmenovávají; a zatřetí o *mřížky specifikace* neboli systémy, podle nichž se různé typy šílenství klasifikují (těmi mohou být například duše coby soubor mohutností anebo život jednotlivců s jeho sukcesivními fázemi a stopami dřívějších zkušeností) (AV, 66–8). U modalit vypovídání, kde si Foucault bere za příklad klinickou medicínu, pak jde o *status mluvčího* (jako je status lékaře, jenž zahrnuje mj. kritéria kompetence, legální podmínky výkonu jeho profese nebo jeho úlohu v rámci společnosti jako celku), jeho *institucionální umístění* (soukromá praxe kupříkladu umožňuje jiné typy pozorování než laboratoř nebo klinika) a jeho *pozici vůči objektům* diskurzu (lékař může být subjektem naslouchajícím nebo třeba subjektem, jenž s využitím instrumentálních prostředků proniká do vnitřního prostoru těla) (AV, 80–83). Vstupují zde tedy do hry tak rozmanité prvky, jako jsou systémy norem, instituce, typy klasifikace, společenské a ekonomické vztahy a procesy, technické objevy a podobně (AV, 72). Přesněji řečeno však objekty nebo modality vypovídání nekonstituují tyto instance jako takové, nýbrž teprve konkrétní vztahy mezi nimi (AV, 70, 83). Tento systém vztahů přitom ustavuje samotná diskurzivní praxe (AV, 85). Jestliže například v 19. století mohly být „objeveny“ psychické poruchy, které údajně zapříčiňují kriminální chování („perverze, sklony k zločinu, ovlivnitelnost“), pak jen díky tomu, že se diskurz psychopatologie napojil na instanci soudního rozhodnutí, aby pomáhal posoudit míru odpovědnosti pachatele, a z této pozice přejímal

ony „proto-objekty“, jež se vynořovaly na rovině trestních norem chování, a přikládal na ně dobovou mřížku psychologické charakterizace.⁵² Protože tím, co konstituuje diskurz v jeho specifičnosti a zároveň umožňuje vyvstání jeho objektů (či modalit vypovídání apod.), jsou ve skutečnosti tyto soubory vztahů, ztotožňuje Foucault nakonec „systémy formování“ právě s nimi; pod tímto pojmem je podle jeho slov třeba rozumět „komplexní svazek vztahů, jenž funguje jako pravidlo“ (AV, 114). Pokud by tedy nejzákladnější pravidla dané diskurzivní formace byla někdy explicitně formulována (jak tomu ovšem mimo diskurz archeologa nikdy není), udávala by, kterými instancemi má diskurzivní praxe procházet a jakými způsoby je má uvádět do vzájemných vztahů.

Takto chápané diskurzivní praktiky jsou zjevně v těsném kontaktu s praktikami nediskurzivními. Archeologie, jak ji ve svém metodologickém pojednání Foucault koncipuje, má skutečně za úkol zobrazovat také „vztahy mezi diskurzivními formacemi a nediskurzivními oblastmi“ (AV, 244). Politické či jiné nediskurzivní praktiky přitom sice neurčují „smysl a formu“ diskurzů, jsou však „součástí podmínek [jejich] vynoření, vložení a fungování“ (AV, 247). Přesná povaha těchto vztahů zůstává podle všeho v *Archeologii vědění* nevyjasněná, je však přinejmenším zřejmé, že se Foucault chce vyhnout jak představě, že vědecké diskurzy jsou jakýmsi „státy ve státě“, jejichž vývoj a fungování lze pochopit čistě z nich samotných, tak pozici sociálního determinismu, podle které by byly pouhým odrazem společenských podmínek. Řečeno jeho vlastními slovy, archeologie se pokouší „ukázat, že autonomie a specifičnost diskurzu mu ještě neposkytují statut čisté ideality a naprosté historické nezávislosti“ (AV, 249). Podle výše podaného výkladu se pak skutečně zdá, že diskurzy sice jsou svébytnými praktikami s vlastními pravidly, mohou se však zformovat jen na pozadí širších procesů, nad nimiž nemají moc, a s oporou v různých instancích, vůči nim vnějších, jež si rovněž podržují svou nezávislost. Klinický diskurz není prostě „důsledek nové instituce kliniky“ (AV, 84); platí však, že mohl vzniknout jedině v jejím rámci a že případná budoucí reorganizace lékařské praxe – již tento diskurz jistě neznemožňuje, ať už na svůj institucionální kontext zpětně působí jakkoliv – by mohla vést k jeho další transformaci nebo nahrazení diskurzem zcela jiným.⁵³

⁵² Viz AV, 69–70. Jak je patrné, Foucault zde anticipuje analýzy „delikvence“ rozpracované v knize *Dohlížet a trestat*. Náš výklad je výrazně zjednodušující; *Archeologie vědění* na uvedeném místě popisuje ještě mnohem komplexnější svazek vztahů.

⁵³ Většina interpretů se shoduje na tom, že otázka vztahu mezi diskurzivními a nediskurzivními praktikami není v *Archeologii vědění* přesvědčivě vyřešena (viz např. H. Dreyfus a P. Rabinow, *Michel Foucault*, cit. d., str. 109–118; G. Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, cit. d., str. 256–260; Ferhat Taylan, *Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault*, Éditions Matériologiques, Paříž 2018, 95–109). Bezpochyby právě kvůli této nevyjasněnosti bude toto téma v následujících letech jedním z hlavních předmětů Foucaultova zájmu, který vyústí ve vypracování pojmu „komplex moc-vědění“. V *Archeologii vědění* Foucault podle všeho osciluje mezi formulacemi trvajících na autonomii diskurzu a těmi, které

Jakkoliv pravidla diskurzivních praktik mají jenom omezený dosah, nedoléhají proto na individuální subjekty s o nic menší tíží. Pravidla formování se „formou jakési uniformní anonymity [uplatňují] u všech individuí, která promlouvají v diskurzivním poli“, ač platí vždy jen pro danou oblast (AV, 97). Můžeme pak sice promlouvat mimo tu či onu diskurzivní formaci, ne však už mimo diskurz vůbec. Výpovědi, jak Foucault nazývá prvky diskurzu, mohou jednotlivci tvořit jedině tak, že následují pravidla nějaké sdílené diskurzivní praktiky; „soukromé vypovídání“ je nemožné. Proto výpovědi nikdy nejsou „aktem čistého a jednoduchého stvoření“, nýbrž i ta nejmenší či nejbanálnější z nich „uvádí do pohybu celou soustavu pravidel“, podle nichž se formuje její objekt, modalita, pojmy a strategie (AV, 222). Zdá se přitom, že těchto pravidel si mluvčí samotní nejsou a snad ani nemohou být vědomi. Podle Foucaultovy předmluvy k anglickému vydání *Slov a věcí*, pocházející z období *Archeologie vědění*, tak cílem dřívější knihy bylo „odkrýt *pozitivní nevědomí* vědění: rovinu, která uniká vědomí badatele, a přece tvoří součást vědeckého diskurzu“ (DE I, 877).⁵⁴ Přesto nemusíme tak jako někteří interpreti spatřovat rozpor v tom, že Foucault jako nevědomá chápe pravidla, jež podle všeho nejsou jen deskriptivními pravidelnostmi, nýbrž pravidly, jimiž se jednotlivci *řídili*, a která proto mohou *vysvětlit*, proč byly proneseny spíše jedny výpovědi než jiné.⁵⁵ Spíše se nabízí chápat je analogicky k oněm implicitním pravidlům, jež podle pozdního Wittgensteina stojí v základu našich jazykových her, tedy těm, jimiž se řídíme „slepě“.⁵⁶

2. Stačí popsané posuny k tomu, aby Foucault rozptýlil obavy čtenářů časopisu *Esprit*?

Jestliže tím, co má být změněno, už nejsou *a priori* vládnoucí epoše jako celku, nýbrž pravidla konkrétních diskurzivních praktik, které jsou zasazeny do společenského kontextu a mohou se transformovat společně s ním, aniž by musely čekat na příchod epochálního zlomu, pak se jistě svobodě transformace otevírá více prostoru než dříve. Právě zde bezesporu tkví hlavní

zdůrazňují jeho závislost na nediskurzivních faktorech, aniž by dokázal přesně popsat onu střední cestu, kterou by zjevně upřednostňoval. Interpretace, která chce být věrná jeho intencím, se nicméně musí pokusit vypracovat právě tuto střední pozici. Nezdá se nám proto vhodné, když např. Dreyfus s Rabinowem ve svém výkladu po jistém váhání nakonec jednostranně kladou důraz na autonomii diskurzu a jeho údajnou schopnost zpětně reorganizovat ostatní praktiky.

⁵⁴ Srov. také závěr kapitoly „Historické *a priori* a archiv“ z *Archeologie vědění* (AV, 199–201), o níž bude ještě řeč níže.

⁵⁵ Viz H. Dreyfus a P. Rabinow, *Michel Foucault*, cit. d., str. 136–143 a B. Han, *L'ontologie manquée*, cit. d., str. 113.

⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. Jiří Pechar, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, § 219. K „implicitním pravidlům“ obecně viz Jaroslav Peregrin, *Člověk a pravidla*, Dokořán, Praha 2011, str. 23–33, 38–40 aj. Možnost chápat pravidla diskurzivních praktik podle modelu jazykové praxe zvažují i Dreyfus s Rabinowem, avšak nakonec ji zavrhnou (*Michel Foucault*, cit. d., str. 139–140). Celkově má podle našeho soudu Foucaultova pozice blíže k té, kterou by podle těchto autorů zřejmě zastávat *měl*, ale nezastává (diskurzy coby „nereflektované sdílené praktiky“), než k té, již mu doopravdy připisují (záměna mezi deskriptivními regularitami a explicitními pravidly).

pointa Foucaultovy *Réponse: coby praktiky artikulované s jinými praktikami se diskurzy mohou stát terčem politické intervence* (DE I, 715, 720). Viděli jsme, že na rovině pravidel formování se diskurzivní praktiky bezprostředně stýkají s nediskurzivními oblastmi; politická praxe, jež cílí právě na tyto body dotyku – a nikoliv přímo na obsah daných diskurzů –, proto může přispět k jejich transformaci (DE I, 718). Pokud se nám tedy například nelíbí společenské dopady toho, jak psychologie „patologizuje“ kriminální chování, neměli bychom zřejmě primárně kritizovat její teorie, ale spíše útočit na podmínky fungování příslušné diskurzivní praxe, tj. na vztah mezi instancemi soudního a lékařského rozhodnutí v rámci právního systému apod. Je nicméně třeba počítat s tím, že diskurzy pořád jsou určitými svébytnými praktikami, jejichž vývoj nelze cele determinovat vnějšími zásahy. Transformace vyvolané politickou praxí „se odehrávají v oblasti, která má svou konfiguraci, a která následkem toho neskýtá neomezené možnosti modifikací.“ (DE I, 719) Foucault proto svůj postoj k otázce změny vymezuje jako určitou střední cestu: neuznává ani „ideální nutnosti“, ani „svobodnou hru individuálních iniciativ“, nýbrž počítá s „historickými podmínkami a specifikovanými pravidly dané praktiky“, což mu dovoluje popisovat „možnosti transformace a hru závislosti mezi těmito transformacemi“ (DE I, 721). Jinak řečeno jsou tedy transformace diskurzivních praktik možné, ale kvůli jejich relativní autonomii vždy jen v omezeném rozsahu. Jsou dále výsledkem politické praxe, nikoli výtvorem nějakého geniálního jednotlivce, který by svými neslýchanými myšlenkami překopal základy vlastní disciplíny. Tato praxe se přitom musí zaměřovat na body, v nichž jsou diskurzy navázané na jiné společenské praktiky, procesy či struktury, jež samy mohou být různě odolné vůči snahám o změnu a mezi nimiž opět panují rozmanité vztahy. Přínos své vlastní práce pro „progresivní politiku“ pak Foucault spatřuje především v tom, že všechny tyto vzájemné artikulace různých praktik a oblastí popisuje, čímž politické praxi poskytuje jakousi strategickou mapu: „Pokouším se definovat v čem, v jaké míře a na jaké úrovni diskurzy (...) mohou být předmětem politické praktiky a jaký systém závislostí může mezi obojím panovat.“ (DE I, 720)

Zdá se tedy, že chápání historického *a priori* coby pravidel diskurzivní praxe dovolilo Foucaultovi najít určité místo pro svobodu transformace. Vidíme ovšem, že se v *Réponse* původní problém posunul, neboť otázka ontologické svobody se zcela vytratila. Vlastně bychom snad mohli říct, že v tomto textu – ač pochází z doby, kdy Foucault dosud nevypracoval svůj pojem moci – nakonec svoboda transformace spadá vjedno se svobodou *politickou*, na jejímž základě můžeme bojovat proti oněm institucím či společenským vztahům, jež tvoří podmínky fungování diskurzů.⁵⁷ Má-li však tato svoboda skutečně dosáhnout změny dobových *a priori*, musí zřejmě

⁵⁷ V tomto ohledu text anticipuje Foucaultovo genealogické období, v němž se do středu autorova zájmu dostávají mocenské vztahy a politické boje, zatímco „transcendentální“ téma ustupuje do pozadí (ač zcela nemizí).

působit ve spojení se svobodou reflexe. Ta je v textu *Réponse* přítomná ve figuře samotného archeologa, jenž „status, podmínky výkonu, fungování a institucionalizaci vědeckých diskurzů“ vnímá jako „problém“ (DE I, 716), odkrývá základní pravidla našich praktik a ukazuje politické praxi, jakými cestami by bylo možné je modifikovat. Proto jsme úplnou „odpověď“ na otázku“ dosud nedostali. Musíme se ještě ptát – zvláště vzhledem k tomu, že svobodu reflexe podle výše podaného výkladu předpokládají rovněž samotné postupy *Archeologie vědění* –, jakým způsobem lze v právě představené teorii koncipovat reflexivní svobodu kritika.

3. Svoboda reflexe je podle naší první kapitoly svobodou *individuálního subjektu* zjednávat si *myšlenkovou činnost* odstup od dobových praktik. Co nám nyní *Archeologie vědění* může říct o postavení subjektu a povaze myšlení?

Archeologická zkoumání se zaměřují na oblast, „v níž je subjekt nutně situovaný a závislý, aniž by někdy mohl mít vedoucí roli“ (AV, 273). Subjekty diskurzy ani nezakládají, ani s nimi nemohou libovolně manipulovat, nýbrž „tvoří součást diskurzivního pole“ (DE I, 708). Promlouvají vždy z pozice, která je předem vymezena diskurzivní praxí (jako je pozice lékaře s jeho vztahem k pacientovu tělu, funkcí ve společnosti apod.); a ve chvíli, kdy se ujímají slova, jsou pole objektů, k nimž se mohou vztahovat, anebo pojmů, jichž při tom mohou užívat, už konstituována příslušnými pravidly formování. Jistě, systémy formování tak jako pravidla jiných lidských praktik (např. pravidla šachu nebo gramatiky) nejsou primárně omezeními, nýbrž tím, co danou činnost vůbec umožňuje; a z toho, že se jedná o „systémy rozptýlení“, je patrné, že v onom herním poli, které otevírají, mohou jednotlivci „táhnout“ velmi různými způsoby.⁵⁸ Foucault tudíž může tvrdit, že nejde ani tak „o meze kladené iniciativě subjektu jako spíš o pole, na němž se tato iniciativa artikuluje“ (AV, 311). Přesto však jednotlivci svou vynalézavost budou moci uplatňovat právě jen v rámci *této* hry, aniž by se mohli rozhodnout, že budou hrát nějakou jinou. Proto vyznívá překvapivě už citovaná pasáž ze samotného závěru *Archeologie vědění*: „Chtěl jsem (...) ukázat, že v řádu diskurzu změna nepředpokládá ‚nové ideje‘, trochu invence a kreativity, jinou mentalitu, nýbrž transformace v určité praktice, popřípadě i v některých, které s ní hraničí. Nepopíral jsem (...) možnost proměny diskurzu; jen jsem suverenity subjektu odňal *exkluzivní* a *okamžité (instantané)* právo na ni.“ (AV, 311–2/272; překlad upraven, zdůraznění JP).

Jako by tedy impulz k transformaci přece jenom mohl vycházet od individuálního subjektu, ovšem s tím, že jeho myšlenková invence nepřináší

⁵⁸ Srov. AV, 297: „Jestliže jsem vynechal odkazy k promlouvajícímu subjektu (...), nebylo tomu tak proto, abych nechal mluvit velkolepý univerzální diskurz, který by byl společný všem lidem nějaké doby. Chtěl jsem naopak ukázat, v čem spočívají rozdíly, jak bylo možné, že lidé v rámci téže diskurzivní praktiky mluví o různých předmětech, mají protikladná mínění, činí protichůdná rozhodnutí (...).“

změnu sama od sebe a ihned, nýbrž se musí spojit s širšími, pomaleji postupujícími snahami zaměřenými na diskurz jakožto určitou praktiku. Rozpoznáváme zde výše popsanou konfiguraci, podle které svoboda reflexe a svoboda transformace pracují ve vzájemné souhře. Myšlenka možné účasti jednotlivce na proměně diskurzu však působí jako blesk z čistého nebe, neboť není nijak anticipována na předchozích tři sta stránkách *Archeologie vědění*, kde je individuální subjekt vždy popisován jako determinovaný danou diskurzivní formací. Nemohly by nicméně mezi pozicemi, které diskurz subjektu předepisuje, existovat i takové, jež mu skýtají více nezávislosti?

Ve skutečnosti jsme se s pozicí tohoto typu jednou setkali už výše. Viděli jsme, že ve *Slovech a věcech* Cervantesovi a de Sadovi jejich postavení *na hranicích* mezi dvěma *epistémami* dovolovalo, aby se povznegli nad ně, pohlíželi na ně zvnějšku a rozehrávali je proti sobě, aniž by byli cele ovládnuti kteroukoli z nich. Nebyly by podobné pozice subjektů myslitelné i v koncepci *Archeologie vědění*? Ba co více, nemohla by Foucaultova pozdější teorie *zobecňovat* tuto možnost, jež ve *Slovech a věcech* zůstává nadmíru vzácná? – Jedním z hlavních účinků oněch teoretických posunů, o nichž podává svědectví článek *Réponse à une question*, je přece právě *zmnožení zlomů, diferencí, artikulací, překryvů*. Zatímco kniha *Slova a věci* znala jen globální řezy mezi epochami, nyní před sebou máme početné transformace na úrovni jednotlivých diskurzivních praktik, tj. jak jejich vnitřní změny, tak zlomy mezi sukcesivními formacemi; difference mezi diskurzy, jež existují současně; jejich artikulaci s nediskurzivními praktikami a širšími společenskými procesy; a zohledníme-li Foucaultovy úvahy o „všeobecné historii“ z úvodu knihy, pak i pluralitu historických procesů s odlišnými temporálními rytmy, jejichž vztahy charakterizuje složitá hra vzájemných korelací, posunů a doznívání či „remanencí“ (AV, 20/18; srov. DE I, 712).⁵⁹ Slovy Manfreda Franka *Archeologie vědění* ukazuje, že epochy jsou „diskontinuitní i v sobě samých“, že údajná homogenita či jednota epochy je tvořena „nesoučasnostmi“, jež ji fragmentarizují.⁶⁰

Spolu s tím je subjekt rozptýlený „do různých postavení, do různých umístění, do různých pozic“ (AV, 86), a to nejen v rámci jedné diskurzivní formace, jak o tom Foucault hovoří na citovaném místě, ale nadto i mezi různými praktikami, jichž se účastní. Opravdu však jde jen o mnohost umístění, jež spolu nemají nic do činění? Nemohly by se spíše v subjektu, jenž je takto rozkročený mezi různé pozice, všechny ty heterogenní systémy střetávat podobným způsobem, jako se v *Donu Quijotovi* střetává renesanční a klasická *epistémé*? Tím by se pak pro něj jejich pravidla mohla stávat nejistými, a tedy viditelnými: např. proto, že by na něj různé praktiky kladly neslučitelné nároky; že by bylo obtížné je navzájem sladit; nebo že by kvůli proměnám

⁵⁹ Srov. také způsob, jakým Foucault navrhuje analyzovat formy přetrvávání či „kumulace“ výpovědí, mj. právě mody jejich „remanence“ (AV, 189–192).

⁶⁰ M. Frank, *Co je neostrukturalismus?*, cit. d., str. 170.

společenského kontextu už v jeho rámci nefungovaly tak hladce jako dříve. Za těchto okolností by subjekt nemohl pravidla následovat slepě, nýbrž by pro něj představovala „problém“, zároveň umožňující a vyžadující svobodnou reflexi.⁶¹ V tomto pojetí by tedy svoboda reflexe paradoxně byla důsledkem situovanosti subjektu, ne jejím opakem. Jinak řečeno by byla opět ukotvena ve svobodě ontologické; prostory svobody by se však spíše než v rupturách *mezi* epochami otevíraly především v početných diskontinuitách dělících od sebe různé systémy *uvnitř* jedné epochy. Proto by svobodná reflexe už nebyla vyhrazena jen postavám těšícím se z privilegovaného postavení mezi dvěma *epistémami*, nýbrž by byla mnohem rozšířenější možností; a zároveň by snad nemusela být pouhým projevem už proběhlé transformace historického *a priori*, svědectvím o tom, jak se stará *epistémé* jeví ze zorného úhlu *epistémy* nové, ale spíše jakýmsi bludným, těkavým pohledem bez vlastního „domova“.

Drobný příklad tohoto „hraničního“ postavení snad lze nalézt také na úvodních stránkách *Archeologie vědění*. Foucault zde knihu uvádí do vztahu s posuny v soudobém historickém myšlení, a tak svou práci vlastně situuje do oblasti, kde dějiny idejí sousedí s historií ve vlastním smyslu. Vzájemný vztah obou disciplín přitom spočívá například v tom, že zatímco dějiny idejí se doposud obvykle snažily restituovat jednotu dané epochy, nová historie „zpochybňuje“ (*met en question*) právě postuláty, o něž se tento projekt opírá, když „problematizuje“ (*problématiser*) řady, rozdělení, hranice, porušení rovnováhy“ atd. (AV 19/18)⁶² Nebyla to tedy mimo jiné tato konfrontace, co Foucaultovi umožnilo provést onu kritiku disciplíny dějin idejí, jejímž plodem je *Archeologie vědění*? – Toto řešení, pro něž je v jeho koncepci diskurzivních praktik jakoby připraveno místo, však Foucault v *Archeologii vědění* výslovně neformuluje. Snad je v tomto období své tvorby ani formulovat nemohl, protože v jeho teorii chybí nutný doplněk popsanych „problematických situací“: totiž ono *myšlení*, které se v odpověď na vzniklé problémy dává do pohybu.

Archeologie vědění zmiňuje myšlení jen proto, aby je okamžitě uzávorkovala. Jak jsme viděli, Foucault v této knize přechází od zkoumání

⁶¹ Tato myšlenka zjevně předpokládá pojetí subjektu, které Foucault alespoň v *Archeologii vědění* odmítá; jak bude z dalšího patrné, v tomto bodě už nechceme popisovat Foucaultovu koncepci jako takovou, ale spíše naznačit, jaké možnosti otevírá takřka sobě samé navzdory. Foucault od *jednoty* subjektu, jenž může procházet různými praktikami, záměrně abstrahuje a zdržuje se výhradně na rovině samotného diskurzu, jeho pravidel a pozic, které jsou v něm subjektům předepsány. Ve světle výše provedené úvahy se však tento krok jeví jako problematický, protože přinejmenším v nejistých či konfliktních situacích by role jednotlivce, jenž ony rozmanité pozice zaujímá, mohla nabývat na významu. Ve chvíli, kdy praxe naráží na obtíže, by totiž fungování a vzájemná artikulace praktik mohly záviset právě na konkrétním způsobu, jakým individuální subjekty jejich pravidla vykonávají. – Myšlenku svobody, jež je umožněna vnitřní rozlomeností situace, do níž je subjekt zasazen, rozvíjí v souvislosti s pozdním Foucaultem M. Potte-Bonneville (*Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., zvl. str. 239–269); v tom jej budeme následovat v kap. 3.2.

⁶² Foucault na tomto místě striktně vzato obor dějin idejí nezmiňuje; později, ve čtvrté části knihy, mu však skutečně vytýká právě poplatnost zde „problematizovaným“ postulátům. (K otázce jednoty epochy viz zvl. kap. „Rozpory“.)

dějin ducha či myšlení ke zkoumání diskurzivních praktik. Právě to v *Réponse* popisuje jako jednu z nejdůležitějších „kritických operací“, již v oboru dějin idejí provedl: jeho archeologie odmítá „popírání diskurzu“, představu, že „není ničím nebo skoro ničím“, poněvadž je pouhou manifestací myšlení (DE I, 713); nechce pod diskurzy odkrývat „myšlenky, obrazy, témata, představy“, jež se v nich vyjadřují, ale popisovat je v jejich vlastní realitě. Podle známého přirovnání je tedy chápe ne jako „dokumenty“, ale jako „monumenty“ (AV, 210–1). Sféra vědomých intencí a myšlenkových operací individuálního subjektu je cíleně vyřazena ze hry. Foucault byl podle všeho v *Archeologii vědění* příliš ponořen do boje s fenomenologickým „konstituujícím vědomím“, bezesporu hlavní zápornou postavou knihy, jejíž pikle je všude zapotřebí rozplést a překazit, aby mohl myšlenkovým výkonům subjektu připisovat jakýkoli význam (srov. AV, 302–3). Pojetí myšlení, které jsme načrtli výše, by ovšem suverénnímu subjektu snad jeho privilegia navracet nemuselo.⁶³ Každopádně se však Foucault v *Archeologii vědění* touto cestou zatím nevydává. Subjekt je v této knize přítomný jen jako subjekt vypovídající, tj. *jednající* v rámci určité diskurzivní praktiky. Postrádá právě onu schopnost zaujmout vůči vlastnímu konání odstup, již bude Foucault jako „myšlení“ popisovat později.

Možnost reflexe, kterou předpokládá jeho vlastní práce, proto Foucault nakonec v *Archeologii vědění* nemůže vyložit jinak, než že se vrátí k pojetí *Slova a věcí*, kde prostor pro jeho promluvu otevírala probíhající epochální změna. Závěr kapitoly „Historické *a priori* a archiv“ – jediné místo, kde se Foucault otázkou vlastní pozice zabývá trochu podrobněji – v tomto bodě nepřipouští pochybnosti. Stejně jako dříve neexistuje možnost přímo kriticky reflektovat vlastní dobu: pro nás samotné je „nemožné popsat náš vlastní archiv [tj. souhrn všech systémů formování], protože se nachází uvnitř pravidel, podle nichž mluvíme“ (AV, 199). Reflexe se tak vztahuje jen k tomu, co už mívá nebo minulo: „Popis archivu rozvíjí své možnosti (...) na základě diskurzů, které právě přestaly být našimi diskurzy; práh jeho existence je stanoven řezem, který nás odděluje od toho, co už nemůžeme říkat“ (AV, 200). Může se zde jistě už jednat jen o dílčí transformace, ne o ony globální řezy, jaké popisovala kniha *Slova a věcí*, na principu se však nic nemění. Reflexe je pohledem na starý

⁶³ Tato obava by nicméně nebyla zcela bezpředmětná. Nenarazili bychom totiž na vyšší úrovni na stejný problém? Nebyl by myslící subjekt, jenž je situovaný vůči kritizovaný diskurzům, zároveň suverénním vládcem svého vlastního, kritického diskurzu? Reflexi bychom si však zřejmě neměli představovat jako nějaký *před-diskurzivní* myšlenkový akt, jenž se následně manifestuje v řeči. Myšlení, ani to tiché a osamělé, jistě nestojí vně jazyka, a tak ani vně diskurzu. Spíše by tedy korelát reflexivní svobody bylo místo, jež se otevírá *uvnitř* diskurzu. Bylo by to ale místo posuvné, problematické, bez ostrých kontur a stabilních pravidel. Nižší uvidíme, že Foucault v *Archeologii vědění* nakonec svou pozici vymezuje jinak a přímočařeji; přesto zde však možná nacházíme i stopy tohoto pojetí: „[Tato kniha] je (...) pokus definovat onen prostor, odkud mluvím a který se pomalu formuje v diskurzu, který ještě pociťuji jako velice křehký, velice nejistý“ (AV, 30); „snažím se odhalit (...) v pravidelnosti, kterou ještě nedokážu ovládat (...), jak bylo možné říkat to, co jsem říkal“ (AV, 176).

systém z perspektivy systému nového; příležitost situovat svobodu do *vnitřních* diskontinuit naší přítomnosti zůstává nevyužita.

* * *

Kladli jsme si otázku, zda teoretické posuny zaznamenané v textu *Réponse à une question* odstraňují problémy, jež v souvislosti s tématem svobody vyvstávaly v dřívějším období Foucaultovy tvorby. Nyní vidíme, že pozdější Foucaultova pozice sice znamená oproti *Slovům a věcem* výrazný pokrok, ve výsledku však zůstává neuspokojivá. Opuštění oblasti „anonymního myšlení“ ve prospěch roviny diskontinuitních praktik tak na jednu stranu Foucaultovi umožnilo vysvětlit možnost transformativní praxe, chápané nyní jako praxe politická; a vnitřní heterogenita epochy se nadto zdála skýtat novou, slibnější cestu, jak založit reflexivní svobodu ve svobodě ontologické. Zároveň však znehodnocení pojmu myšlení Foucaultovi tuto cestu zřejmě zahradilo. Kritická reflexe je proto v teorii *Archeologie vědění* přítomná jen ve svém dřívějším pojetí, tedy jako důsledek už proběhlé změny a nikoliv jako zaujetí odstupu vůči *současným* apriorním podmínkám, jež by mohlo transformaci *předcházet*. Výsledkem je bludný kruh: transformativní praxe předpokládá reflexi, která ji zaciluje na dobová *a priori*; ale možnost reflexe vzniká teprve tam, kde transformace už proběhla.

2.3 Posuny a předznamenání

Na závěr kapitoly stručně shrňme, jak její výsledky obohatily naše porozumění vůdčím tématům práce. Těmi podle první kapitoly byly jednak *otázka kritiky svobody*, jednak *genealogie pojmu problematizace*.

První otázku jsme blíže vymezili jako problém artikulace svobody reflexe se svobodou ontologickou a svobodou transformace. Rozbory *Slov a věcí* i *Archeologie vědění* nám nyní potvrdily podezření, která jsme v souvislosti se vztahem mezi těmito různými svobodami formulovali výše.⁶⁴ Ve *Slovech a věcech* je veškerá transformace nakonec dílem ontologické svobody, jež si kritika takříkajíc jen najímá jako svého mluvčího, aniž by mu ponechávala skutečnou volnost. V *Archeologii vědění* naopak odpovědnost za změnu historických *a priori* přejímá svoboda transformace, fakticky splývající se svobodou politickou. I ona se přitom bez kritiky obejde, či přesněji řečeno obejít musí, třebaže by jí její spolupráce přišla vhod; také v perspektivě tohoto díla se totiž prostor kritické reflexe otevírá teprve na základě už nastalé transformace.

⁶⁴ Viz kap. 1.2, str. 27.

Ve výsledku tedy ani v jedné z knih není pro kritikovu svobodu místo. Zároveň jsme však ukázali, že Foucault v *Archeologii vědění* svou vlastní činnost popisuje jako výkon přesně této svobody: jako problematizaci *současných* apriorních podmínek, jako svobodné tázání, které není vskrytu ovládáno už ustaveným *novým* systémem, nýbrž může samo podobu transformace ovlivnit. Nadto jsme sledovali, jak se ve Foucaultově metodologické práci začíná rýsovat odlišné chápání ontologické svobody, které by snad možnost kritikovy svobody mohlo založit spíše. V tomto pojetí by reflexe už nebyla důsledkem dějinného zlomu, ale reakcí na problematické situace, jimž dává vzniknout *vnitřní* heterogenita epochy. *Archeologie vědění* tak zjevně anticipuje pozdní pojem „problematizace“, jenž v ní nicméně ještě nemohl být explicitně vypracován. Právě proto je vhodným místem, odkud sledovat posuny, jež k tomuto pojmu vedly: jak ty, jež se v tomto období už uskutečnily, tak ty, které se zatím připravovaly.

Zmiňme alespoň tři hlavní oblasti, v nichž se tento teoretický vývoj odehrával:

- *Vnitřek a vnějšek*. Raného Foucaulta přesvědčení o monolitické jednotě historických epoch dovedlo k tomu, aby prostor svobody hledal *vně* vládnoucího řádu. Tento vnějšek přitom ztotožňoval zejména se zkušeností šílenství, jejíž manifestace spatřoval v některých (doslova „mimořádných“) uměleckých dílech. Už výše jsme však zmiňovali, jaké obtíže byly s touto koncepcí spjaty. Poměrně záhy si jich zřejmě začal být vědom i sám Foucault. Od úmyslu obnovit před-diskurzivní zkušenost šílenství se výslovně distancuje na jednom místě *Archeologie vědění*, kde kritizuje původní projekt *Dějin šílenství*: „Naším záměrem není rekonstruovat, čím mohlo být šílenství o sobě, takové, jaké by se zprvu nabízelo v nějaké primitivní, základní, neurčité, sotva artikulované zkušenosti a jaké by potom bylo organizováno (...) diskurzem.“ (AV, 76) Představu, že by šílenství nebo jiné hraniční zkušenosti mohly reprezentovat radikální jinakost, pak Foucault razantně odmítá v jednom rozhovoru pocházejícím z roku 1976, tedy z jeho genealogického období: „Je iluzí domnívat se, že šílenství – anebo delikvence či zločin – k nám promlouvá z místa absolutní exteriority. Není nic, co bylo více uvnitř naší společnosti (...). Jinak řečeno jsme vždy uvnitř. Okraj je mýtus. Řeč vnějšku je sen, který se stále navrácí.“ (DE II, 77) Napříště bude nutné prostory svobody hledat *v rámci* existujících mocenských a epistemických struktur, nikoli mimo ně.

Tento posun má rovněž za důsledek umenšení významu umění. Jeho výsadní postavení plynulo právě z toho, že umělecká díla svým podvrtným zacházením s ustavenými kódy měla získávat přístup k vnějšku, odkud mohla zpochybňovat a snad i narušovat panující řád. Z toho důvodu někdy Foucault funkci kritiky delegoval právě na umění

(zejména literaturu) a vnímal svou vlastní práci jako spřízněnou spíše s ním než s teoretickými diskurzy. V debatě z roku 1964 například „možnost zpochybňovat naši kulturu“ situuje především do pole literárního jazyka (DE I, 426). Úloha kritického filozofa, k níž se Foucault postupem času hlásil stále otevřeněji, však stěží může spočívat v tom, že bude pomocí transgresivního jazyka balancujícího na hraně smyslu evokovat u sebe a svých čtenářů zkušenost šílenství; a ve skutečnosti této charakteristice Foucaultovy texty také nikdy tak úplně neodpovídaly, ačkoliv by je méně trpěliví čtenáři možná občas popsali podobnými slovy. Je tedy jen logické, že privilegia umění postupně přecházejí na filozofii a kritiku. Ještě v rozhovoru z roku 1978 Foucault tvrdí, že není filozof, nýbrž má blíže k autorům jako Bataille nebo Blanchot, protože stejně jako oni svá díla chápe jako „přímé zkušenosti, jejichž cílem je odtrhnout se od sebe sama, zabránit si v tom, abych zůstal stejný.“ (DE II, 862) V úvodu k druhému svazku *Dějiny sexuality* (1984) je naopak právě filozofie vymezena jako „kritická myšlenková práce“, jež zkoumá, „jak a do jaké míry by bylo možné myslet jinak“, a umožňuje nám „odpoutat se od sebe sama“ (DS II, 15–16).⁶⁵

- *Homogenita a heterogenita*. Kde však hledat svobodu, pokud před diskurzy nebo mocí není kam uniknout? Odpovídá-li předpokladu monolitické jednoty myšlenka vnějšku, svoboda bez vnějšku obráceně vyžaduje fragmentarizaci epochy. Onen „pluralismus“, k němuž se Foucault důrazně přihlásil v článku *Réponse à une question*, už zůstane trvalou součástí jeho teoretických východisek. Zatímco archeologie ve *Slovech a věcech* převáděla mnohost disciplín teorií na jednotu *epistémy*, pozdější Foucaultova metoda podle programového textu *Nietzsche, genealogie, historie* „člení to, co bylo chápáno jako jednotné“, „ukazuje na heterogennost toho, o čem panovala představa, že je to konformní se sebou samým“, a odkrývá v přítomnosti „množinu trhlin, puklin, heterogenních vrstev“ (DAG, 80). Genealogie neodděluje dvě období čistým řezem, nýbrž ví, že podstata věcí „byla kus po kusu sestrojena z útvarů, které jí nenáležely“, takže v sobě nové vždy obsahuje pozůstatky starého, které v něm nepřestávají působit a svářet se s ním (DAG, 77). Foucaultův oblíbenec de Sade, jenž ve *Slovech a věcech* stál na hranici mezi klasickou a moderní *epistémou*, zaujímá v první svazku *Dějiny sexuality* podobné postavení, tentokrát na přechodu mezi společnostmi „sangvinity“, kde „v mechanismech moci, v jejích projevech a v jejích rituálech“ hrála důležitou roli krev, a naší společností sexuality, v níž se mechanismy moci „obracejí k tělu, k životu, k tomu, co způsobuje, že se rozmnožuje“ (DS I, 170–171). Jeho díla opět

⁶⁵ Vývoj motivu vnějšku a důvody, proč jej Foucault nakonec zavrhl, podrobně sleduje Judith Revel, viz *Foucault, une pensée du discontinu*, cit. d., zvl. kap. IV a též, *Foucault avec Merleau-Ponty*, cit. d., zvl. str. 69–77.

propojují prvky patřící do dvou sukcesivních systémů: „Sade podává vyčerpávající analýzu sexu působícího v přepjatých mechanismech někdejší panovnické moci a zakrytého starými formami vážnosti, bezesbýtku udržovanými krví“ (DS I, 172). Není už ale nijak zvlášť výjimečnou postavou. Ve skutečnosti je jen jedním z mnoha příkladů překřížení mezi těmito dvěma režimy, jejichž vztah je „poznámenán přesahy, interakcemi a ozvěnami“, takže dispozitiv sexuality už celá dvě staletí „různým způsobem pronásleduje přehnané zaujetí krví a zákonem“ (DS I, 173). Nemohlo by tedy rozšíření této pozice *na hranicích* znamenat také zobecnění reflexivní svobody, jíž se podle nás de Sade těšil ve *Slovech a věcech*? Jak však zaručit, aby kritika tentokrát mohla také přispět k transformaci kritizovaných systémů? Nebude podobně jako dříve jen povrchním odrazem konfliktů a procesů, jež probíhají nezávisle na ní?

- *Praktiky a myšlení*. Nemohly by transformativní účinky kritické reflexe být snáze srozumitelné tehdy, pokud bychom samotné struktury, jež mají být změněny, chápaly jako produkt myšlenkové činnosti? Foucaultův vztah k pojmu „myšlení“ prošel kuriózním, takřka dialektickým vývojem. Viděli jsme, že *Slova a věci* Foucault původně koncipoval jako dějiny „anonymního myšlení“, stojícího v základu dobových teorií, praktik i modů zkušenosti. V *Archeologii vědění* se naopak rozhodl veškeré odkazy na myšlení vymýtit a zaměřit se na rovinu diskurzivních praktik chápaných v jejich vlastní realitě, ne jako pouhý překlad duševních operací; to jej však připravilo o možnost popsat, v čem spočívá jeho vlastní kritická aktivita. V poslední fázi Foucaultovy tvorby, tedy období druhého a třetího svazku *Dějiny sexuality*, pojem myšlení znovu zaujímá ústřední postavení. Označuje nyní jak předmět kritického zkoumání, tak samotnou kritickou činnost: ta má být „myšlenkovou prací, jejímž předmětem je myšlení samo“ (DS II, 16). Podle *Archeologie vědění* byl Foucaultův projekt „protikladem dějin myšlení“ (AV, 45). V osmdesátých letech se věci jeví jinak. Když se v článku určeném pro jednu filozofickou encyklopedii Foucault pokouší vystihnout podstatu vlastního celoživotního projektu, tvrdí nyní, že „bychom [jej] mohli nazvat *Kritickými dějinami myšlení*.“ (DE II, 1450) Ve Foucaultových pozdních textech se často setkáváme s formulacemi, které pozoruhodným způsobem připomínají vyjádření z jeho raného, „strukturalistického“ období. Podle rozhovoru z roku 1966 se Foucault snažil psát dějiny všeho, co v dané kultuře „obsahuje myšlení“: „Myšlení totiž existuje ve filozofii, ale také v románu, v jurisprudenci, právu, dokonce i administrativním systému nebo vězení“ (DE I, 531–532). Když pak o sedmnáct let později popisuje program svých dějin myšlení, zcela analogicky upřesňuje: „A ‚myšlením‘ nerozumím výhradně filozofii, teoretické myšlení ani vědecké poznání (...). Tím, co chci

analyzovat, (...) je typ racionality, který lidé uznávají ve svých praktikách, ve svých institucích, ve svých modelech a svém chování“ (QC, 85). Nevracíme se tedy na pozici „dějin ducha“, podle které jsou diskurzivní i nediskurzivní praktiky jen výrazem základních struktur myšlení? Snad nikoli nutně. V některých textech jako by se totiž Foucault pokoušel o jakousi syntézu obou dřívějších stanovisek. V témž článku, kde formuluje projekt „kritických dějin myšlení“, tak rovněž tvrdí, že předmětem jeho zkoumání jsou „praktiky“ chápány jako *způsoby jednání a myšlení zároveň*“ (DE II, 1454; zdůraznění JP). Jaká však má být přesná povaha této syntézy, to z uvedených citátů pochopitelně zatím vůbec není zřejmé.

Způsob, jakým přehodnocoval svá teoretická východiska, tedy postupně Foucaultovi umožnil hledat prostor svobody ne ve *vnějšku* vůči vládnoucímu řádu ani ve zlomu *mezi* epochami, nýbrž trhlinách *uvnitř* naší přítomnosti; připsat úlohu reflexe a zpochybnění dobových *a priori* kritickému filozofovi spíše než umělcům a spisovatelům; a chápat kritiku jako „práci myšlení na sobě samém“, jako problematizaci vládnoucích forem myšlení podnícenou nesnázemi, jež už zplodila vnitřní nesourodost epochy. Naznačená pozdní pozice však zjevně sama vyvolává mnoho otázek. Nyní se proto musíme přesunout do posledního období Foucaultovy tvorby a vyložit ji poněkud podrobněji.

3 Problematizace a svoboda

V posledním období své tvorby Foucault konečně výslovně formuluje svůj celoživotní projekt filozofické kritiky, jejímž cílem je odkrýt dobová *a priori*, připravit je o jejich samozřejmost a přispět k jejich transformaci. Spolu s tím si otevřeně nárokuje svobodu, již tento projekt předpokládá, a zřetelněji než dříve načrtává koncepci, podle které se prostory svobody otvírají ve frakturách či problematických bodech přítomnosti. Tyto motivy se přitom zřejmě mohly u pozdního Foucaulta stát explicitními proto, že se jeho zkoumání nyní přesouvají na rovinu *myšlení*, či lépe řečeno *problematizací*.⁶⁶ Jak již bylo řečeno výše, tyto pojmy nyní označují jak *předmět* Foucaultova bádání, tak jeho vlastní *činnost*. Tu lze tedy charakterizovat jako „práci myšlení na sobě samém“ (DE II, 1399) anebo jako problematizaci problematizací, tj. neustálou „reproblematizaci“ (MV, 269). Zkusme nyní pojem „problematizace“ přesněji vymezit a prozkoumat, zda skutečně Foucaultovi dovolil vypracovat přesvědčivou odpověď na otázku kritiky svobody.

3.1 Proteovský pojem

1. Z Foucaultových „velkých“ děl si rovinu problematizací berou za předmět jen druhý a třetí svazek *Dějiny sexuality* (1984). Více či méně explicitně se však na tuto oblast zaměřují také některé Foucaultovy pozdní přednášky, rovněž věnované antickým tématům.⁶⁷ Sám pojem problematizace se nadto často objevuje v kratších textech a rozhovorech z osmdesátých let. Za okamžik se ukáže, že v těchto různých pramenech s ním jsou spojena velmi různorodá, někdy zdánlivě protikladná určení, která není zcela snadné složit v koherentní celek. Zkusme nicméně prozatím vyjít od formulací obsažených v *Užívání slasti*, jež lze snad považovat za kanonické a jež nám umožní výklad ilustrovat konkrétními příklady. Už nyní si však vezmeme na pomoc i další texty, které

⁶⁶ Oba pojmy jsou u Foucaulta ne-li souznačné, pak přinejmenším velmi těsně spjaté. Foucault je často používá záměnně, jako když své „dějiny myšlení“ definuje právě jako dějiny problematizací (MV, 261). Podle některých formulací se zdá, že Foucault problematizaci chápe jako podstatu či alespoň nejvlastnější výkon myšlení (MV, 262–4). Vzhledem k blízkosti obou pojmů se zdá být oprávněné, abychom se při výkladu Foucaultova chápání problematizace odvolávali také na texty, které zmiňují výhradně pojem myšlení.

⁶⁷ Nejzřetelněji tak činí přednášky *Discours et vérité* o pojmu *parrésia*, proslovené roku 1983 na univerzitě v Berkeley. Foucault zjevně oblast problematizací začal chápat jako vlastní předmět svého bádání až poměrně pozdě, neboť tento pojem se neobjevuje ani v nedokončeném čtvrtém svazku *Dějiny sexuality* (napsaném před svazkem druhým a třetím), ani v první verzi předmluvy ke svazku druhému (DE II, 1397–1403). Je zjevné, že v otázce metody byl Foucault spíše „spinozistou“ než „karteziánem“: metodologické úvahy nepředcházejí zkoumání, ale jsou jeho reflexí. To také znamená, že po přítomnosti pozdní Foucaultovy metody můžeme pátrat i v textech či přednáškách, kde se pojem problematizace výslovně neobjevuje.

se zdají sdílet stejné pojetí. Později uvidíme, zda takto vzniklý obraz nebude nutné doplnit nebo revidovat.

Jak známo, počínaje druhým svazkem se tématem *Dějiny sexuality* stávají dějiny sexuální „etiky“, jinak řečeno způsobů, jakým se jednotlivci ve vztahu ke sféře sexuality ustavují jako morální subjekty. V knize *Užívání slastí* se pak Foucault vrací až do období klasického Řecka. Při popisu řecké „subjektivace“ se opírá o různorodá pojednání tematizující jednotlivé oblasti sexuálního chování, především pak o texty „etho-poetického“ rázu, jež měly jednotlivcům napomáhat v jejich sebeutváření (DS II, 21). Nezabývá se však jimi v jejich specifičnosti; naopak stejně jako například ve *Slovech a věcech* chce od jednotlivých doktrín sestoupit na úroveň jejich *a priori*: „nebudu se snažit o oživení ‚souvislostí nauky‘, jež mohou dát každému z textů zvláštní smysl (...), ale o obnovení společného ‚pole problematizace‘, které všechny z nich teprve učinilo možnými (*qui les a rendus possibles*).“ (DS II, 51/51; překlad upraven, zdůraznění JP). Foucault tedy v obecných rysech popisuje, jakým způsobem se v antickém Řecku kladl problém sexuality; konkrétní rozpracování sexuální etiky podle něj mohla vzniknout teprve na podkladě těchto sdílených otázek. To však je jenom jeden rozměr jeho metody, rozměr „archeologický“ (podle nové definice tohoto pojmu); zkoumání samotných podob problematizace má doplnit „genealogická“ analýza, sledující „jejich utváření na základě praktik a jejich změn“ (DS II, 19–20/19; překlad upraven). Tato *a priori* se totiž nerodí jen tak z ničeho: mají-li se nějaké způsoby jednání či prvky naší zkušenosti stát předmětem problematizace, je zapotřebí, „aby je určité množství faktorů učinilo nejistými (...) anebo kolem nich vyvolalo určité množství obtíží“ (MV, 262/DE II, 1416; překlad upraven). Problematizovány jsou oblasti, které v rámci našich praktik tvoří nejistý, problematický moment, takže si ve vztahu k nim nemůžeme počínat nereflektovaně, nýbrž je musíme učinit předmětem výslovného zájmu. Analýza problematizací by tedy měla brát v potaz kontext dobových praktik a nesnází, jež s nimi byly spojeny. To nicméně neznamená, že by problematizace byly totožné s tímto polem praktických problémů anebo že by byly jednoduše jejich promítnutím do roviny myšlení. Naopak jsou plodem svobodné reflexe. Vznikají na základě „transformace souboru nesnází a potíží v problémy, na něž se různá řešení budou snažit odpovědět“; transformace, která není „přímým důsledkem či nutným vyjádřením těchto obtíží“, ale „originální odpovědí“ myšlení (MV, 262–3/DE II, 1416–7; překlad upraven).

Řeckou problematizaci sexuality Foucault probírá ve dvou krocích. Kromě celkového způsobu, jak bylo v klasickém Řecku sexuální chování tematizováno, zkoumá rovněž tři konkrétní oblasti, jež byly předmětem zvlášť intenzivního zájmu: vztah svobodného muže k vlastnímu tělu, manželce a dospívajícím chlapcům. Podoby problematizace přitom vždy uvádí do vztahu s konkrétními praktikami, na jejichž pozadí se zformovaly. – Obecná povaha problematizace slastí byla spjata s řeckým „uměním“ či „estetikou existence“,

tj. praktikami, „jimiž si lidé nejen předepisují pravidla chování, ale snaží se (...) vytvořit ze svého života dílo, které je nositelem určitých estetických hodnot“ (DS II, 18). V případě svobodných řeckých mužů bylo cílem těchto praktik dát svému životu krásný řád; učinit ze sebe vládce sebe sama, způsobilého vládnout i ostatním; a ustavit se jako mužný, aktivní subjekt. Z této estetiky existence se pak zrodila problematizace sexuality coby dynamiky, která navzájem spojuje sexuální akty, slast a touhu a která má ze své povahy sklon k přemíře; a coby aktivity mající vždy dva účastníky, z nichž jeden zaujímá „aktivní“ a jeden „pasivní“ úlohu. Jinak řečeno tedy sexualita byla předmětem morálního zájmu jakožto oblast, v níž je zapotřebí osvědčit svou schopnost sebeovládání a podržet si své aktivní postavení.⁶⁸

Následně Foucault rozebírá tři témata, kolem nichž pozdější, křesťanská sexuální morálka měla vypracovat množství striktních zákazů: téma pochybného charakteru samotného sexuálního aktu, manželovy věrnosti a homosexuality. V protikladu k běžným představám o „tolerantní“ antice ukazuje, že už v klasickém Řecku byly vztahy k tělu, manželce a chlapcům předmětem intenzivního mravního znepokojení a náročných etických požadavků. Forma, v nichž se tyto problémy kladly, však byla zcela jiná. Opět pak souvisela s určitými praktikami, v nichž se konkretizovala řecká „estetika existence“. Pohlavní akt tak byl tematizován v rámci obecnějších praktik „životosprávy“. Nevyvolával přitom znepokojení proto, že by byl spojován se zlem a hříchem, ale například kvůli svým možným dopadům na zdraví a kvůli své násilné povaze, jíž se vymyká racionální kontrole (DS II, 131–184). Problematizaci vztahu k manželce daly vzniknout praktiky „hospodaření“, tj. správy domácnosti. Jestliže se pak v tomto kontextu kladla otázka manželovy věrnosti, pak nikoli proto, že by oba manželé měli být spojeni těsným citovým poutem, ale proto, že manžel měl v uplatňování moci nad manželkou osvědčit svou schopnost vládnout sobě samému (DS II, 187–243). Konečně vůbec nejproblematičtější oblast bezesporu představoval vztah mužů k dospívajícím chlapcům, kolem něhož se rozvinula složitá praxe „dvoření“. Homosexuální touha ovšem naprosto nebyla chápána jako zavrženíhodná; otázky však vyvolával status chlapce, který mohl sloužit jako pasivní objekt slasti, ačkoliv se z něj v budoucnu měl stát svobodný muž vykonávající vládu nad ostatními (DS II, 247–299).

Tolik pro ilustraci k *Užívání slastí*. Protože nám jde primárně o pojem problematizace, nemusíme už sledovat, jak se podle Foucaulta sexuální etika proměňovala v době helénismu a raného křesťanství.⁶⁹ Z předchozího výkladu

⁶⁸ DS II, 53–72. Ve skutečnosti Foucault v první kapitole pod titulem „Mravní problematizace slastí“ rozebírá všechny čtyři dimenze subjektivace, které rozlišil v úvodu knihy (DS II, 36–45), nejen „etickou substanci“, již jsme popsali výše. Pro naše účely však není nutné zkoumat antickou subjektivaci v jejím celku.

⁶⁹ Spolehlivý přehled vývoje západní „subjektivace“ předkládá Vojtěch Hladký, *Změnit sám sebe*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, str. 77–121. Tato kniha nicméně ještě nemohla zohlednit nedávno vydaný čtvrtý svazek *Dějiny sexuality*.

vidíme, že v *Dějínách sexuality* je problematizace historickým *a priori*, jež předem stanovuje, které prvky vstoupí na pole myšlení a ve formě jakých problémů se s nimi myšlení bude střetávat. Řečeno Foucaultovými slovy, skrze problematizace se „bytí dává jako to, co může a má být myšleno“ (DS II, 19). Pro antické autory, kteří předkládali své etické návody, byla sexualita už určitým způsobem „zproblematizována“. Třebaže na otázky, jež se v souvislosti s pohlavními slastmi kladly, reagovali různými způsoby, všechny jejich odpovědi vyrůstaly z půdy této sdílené problematizace (srov. MV, 263). *A priori* popisované v *Dějínách sexuality* se vztahuje k formám subjektivace; rozebírání autoři vypracovali v odpověď na problémy sexuality právě „etiku“ ve smyslu reflektované práce na sobě samém. Foucault však zvažuje, že by analogickým způsobem bylo lze analyzovat i ostatní dvě osy jeho zkoumání, osu moci a vědění: „Je zapotřebí zachytit, v jaké míře to, co [o nějaké oblasti zkušenosti] víme, mocenské formy, které se v ní uplatňují, a zkušenost, kterou v ní získáváme o sobě samém, jsou jen historickými figurami určenými jistou formou problematizace, která definuje objekty, pravidla konání a způsob vztahování se k sobě samému.“ (MSS, 96) Také u technik moci a teoretických diskurzů by tedy mělo být možné odhalit, jaký typ problematizace stál u jejich zrodu a jak předem vymezil jejich možné podoby.⁷⁰

2. Už vícekrát bylo zmíněno, že pozdní Foucault termínem „problematizace“ nepojmenovává jenom svou novou koncepci historických *a priori*, ale též vlastní kritickou praxi. „Problematizace“ v tomto smyslu je myšlenkovou *aktivitou*, jíž si od daných předmětů zjednáává odstup a připravujeme je o jejich samozřejmost, nikoli apriorním *rámcem* stanovujícím, ve formě jakých „problémů“ se s věcmi setkáváme. Úlohou kritika tak je „znovu prozkoumávat evidence a postuláty, otrásat navyklými způsoby jednání a myšlení, rozptylovat jejich důvěrnou známost“ – jedním slovem: problematizovat je (MSS, 177/DE II, 1495–6; překlad upraven). Protože pak foucaultovská kritika má v hledáčku především dobové podmínky možnosti, musí problematizovat právě vládnoucí podoby problematizace. „Domnívám se, že je třeba věnovat se problematizaci a neustálé reproblematizaci. Tím, co blokuje myšlení, je implicitní nebo explicitní přijetí jedné formy problematizace a hledání řešení, jež by mohlo nahradit řešení přijímané. Jestliže však činnost myšlení má smysl – odlišný od toho, který spočívá v reformování institucí a kódů –, je jím to, že znovu zachytí u kořene způsob, jímž lidé problematizují své chování.“ (MV, 269/DE II, 1451; překlad upraven) Kritika, jak ji koncipuje Foucault, je doslova „radikální“. Nespokojuje se s tím, aby vznášela námitky proti existujícím řešením problémů, s nimiž se v přítomnosti potýkáme, nýbrž sestupuje až ke kořeni, z něhož všechna vyrůstají, totiž k ustavené formě problematizace, a

⁷⁰ Foucault dokonce občas tvrdí, že tento typ výzkumu vlastně už ve svých dřívějších knihách provozoval, ač tehdy ještě „dostatečně nevyčlenil“ pojem problematizace (MSS, 110; DS II, 20).

zpochybňuje samotné otázky, které si ohledně daných praktik či institucí klademe.

Výše jsme prohlašovali, že pojem problematizace by právě díky své podvojnosti mohl skýtat řešení problému kritikovy svobody. Nyní můžeme upřesnit, v čem by toto řešení spočívalo. Zároveň ale už tušíme – a brzy uvidíme podrobněji –, že ani Foucaultova pozdní pozice nebude prosta obtíží.

Problematizace ve dvou výše rozlišených významech samozřejmě nemůžeme jednoduše ztotožnit. Volbou stejného termínu však Foucault chtěl zřejmě naznačit, že mezi oběma panuje těsný vztah. Jak by mohl vypadat?

Myšlenkovou činnost, která dává vzniknout dobovým problematizacím, lze popsat jako výkon reflexivní svobody, jež se uplatňuje v bodech nestability a nejistoty, tedy v prostorech otevřených ontologickou svobodou. Máme nyní tvrdit, že foucaultovská kritika skutečně je aktivitou stejného rázu? Tedy že problematizace ve smyslu historických *a priori* (tj. „formy problematizace“) jsou výtvorem problematizace ve smyslu kritické reflexe? To snad není tak nevěrohodné, jak by se mohlo na první pohled zdát. Musíme ovšem vzít v potaz, že oblasti zkušenosti, které podněcují problematizaci, před námi ve skutečnosti nikdy nevyvstávají v nezprostředkované podobě, nýbrž jsou *vždy už nějak zproblematizované*.⁷¹ Nové formy problematizace vznikají přepracováním forem předešlých, ne v přímé reakci na praktické nesnáze. Nemohla by pak tato práce na stávajících *a priori* být činností, v níž tvorba nových podob problematizace fakticky spadá vjedno s kritickou reproblematizací? Například samotné Foucaultovy *Dějiny sexuality* můžeme chápat jako pokus, jak zpochybnit dnešní problematizaci sexuality, jež má formu „hermeneutiky touhy“, tj. která nás staví před úkol dešifrovat svou pohlavní touhu a pátrat v ní po pravdě svého bytí (DS II, 12). Tuto problematizaci pak Foucault připravuje o její samozřejmost už tím, že ji představuje jako historicky vzniklou a kontrastuje ji s výše popsanou antickou alternativou. Prostřednictvím Foucaultovy „problematizace problematizace“ však podle všeho je nově zproblematizována i oblast sexuality „jako taková“; vystupuje před námi v jiném světle a klade nám otázky, jež překračují rámec hermeneutiky touhy, jako je Foucaultem samotným rozebíraná otázka, zda by nebylo možné při budování sexuální etiky vycházet spíše z momentu slasti než z momentu touhy.⁷²

I pro kritickou reproblematizaci přitom může platit, že je podmíněna rupturami, jež vznikají nezávisle na ní. V důsledku probíhajících historických procesů mohou staré praktické potíže zmizet a objevit se nové, čímž přijdou o

⁷¹ Na tuto skutečnost upozorňuje M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 251.

⁷² DS I, 183. Srov. též MSS, 164: „Také slast musí být součástí naší kultury. Je například zajímavé si povšimnout, že běžní lidé, ale i lékaři, psychiatři, a dokonce hnutí za osvobození po staletí stále hovořili o touze a nikdy o slasti. Hlásali: ‚Musíme osvobodit svou touhu!‘ Ne! Musíme vytvořit nové slasti.“

svou samozřejmost právě *otázky*, jež si ohledně určité oblasti zkušenosti klademe. Tím se otevře možnost její reproblematicizace, jež nicméně nebude přímo determinovaná danou situací, nýbrž bude tvůrčí odpovědí na ni. Příklad tohoto procesu najdeme opět v *Dějínách sexuality*. Protože podle jejich třetího svazku uzavírání manželství v prvních dvou stoletích našeho letopočtu přestalo být determinováno výhradě ekonomicko-politickými imperativy a stále více představovalo „dobrovolně uzavřené spojení mezi dvěma partnery“ (DS III, 102) a protože zároveň s tím v důsledku politických proměn, jež relativizovaly mocenské postavení svobodných občanů, došlo v estetice existence „k určitému oddělení mezi mocí nad sebou a mocí nad druhými“ (DS III, 130), přišla o svou relevanci dřívější problematizace manželství coby vztahu, v němž pán domácnosti uplatňuje vládu nad ženou; místo toho začal být manželský svazek tematizován jako „způsob vztahu mezi partnery“, který zahrnuje „složitou hru citové recipacity a vzájemné závislosti“ (DS III, 109–110).

Odtud můžeme lépe porozumět způsobu, jak pozdní Foucault popisuje úlohu kritiky, a také význačnému postavení, které jí někdy připisuje. Skutečně leccos nasvědčuje tomu, že Foucault svou kritickou aktivitu chápal jako výše vyličenou práci na dobovém *a priori*. – Zaprvé se, jak jsme naznačovali už v první kapitole, Foucaultovo bádání zaměřuje na palčivá místa naší přítomné situace, která vyvolávají množství potíží a komplikací; ona jsou tím, co podněcuje reflexi a dává doufat v možnost transformace: „Vždy, když jsem se snažil provozovat teoretickou práci, bylo to na základě prvků mé vlastní zkušenosti, ve vztahu k procesům, které se kolem mě odehrávaly. Pouštěl jsem se do práce, právě protože jsem měl dojem, že ve věcech, které vidím, (...) rozeznávám fraktury, tlumené nárazy a dysfunkce.“ (DE II, 1000–1) – Příslušné sféry zkušenosti se pak Foucault podle už citovaných textů snaží „reproblematicizovat“. To s sebou přitom zřejmě nenese pouze zpochybnění způsobu, jakým jsou v současnosti problematizovány, ale také přímo jeho transformaci: „Cílem kritiky je změnit problematizaci“ (DV, 300). Zdá se tedy, ačkoli to působí kuriózně, že historická *a priori* už nejsou hloubkovými strukturami myšlení, jež stojí v základu všech našich mentálních operací, ani pravidly diskurzivních praktik, jimiž se nevědomky řídíme, nýbrž výtvoři svobodného tážení individuálních subjektů – které ovšem zjevně mohou posléze ztuhnout v závazné formy, jež naopak veškerému dalšímu tážení předepisují jeho směr. Na dotaz, kdo je tedy autorem oné „odpovědi“, již je daná problematizace, Foucault jednou odvětil, že „odpověď“ podali určití přesně vymezení jednotlivci. Nejde o kolektivní vědomí.“ Zároveň se však „v určitém okamžiku (...) tento druh odpovědi stane natolik obecným, že existuje určitý *animus*, že skutečná odpověď pochází z tohoto obecného rámce.“ (DV,

302)⁷³ – Z tohoto pojetí *a priori* dále plyne, že kritik už k tomu, aby dosáhl jeho změny, vůbec nepotřebuje asistenci ze strany praktik transformace. V původní verzi předmluvy k druhému svazku *Dějiny sexuality* se tak dočteme, že „kritika chápaná coby analýza historických podmínek, podle kterých se ustavily vztahy k pravdě, pravidlu a vlastnímu já, nestanovuje nepřekročitelné hranice a nepopisuje uzavřené systémy; nechává vyvstat transformovatelné singularity, přičemž *tyto transformace se mohou uskutečnit jen prací myšlení na sobě samém*“ (DE II, 1399; zdůraznění JP). Protože apriorními podmínkami, jež stojí v základu dobových mocenských vztahů, vztahů k sobě samému i vztahů k předmětům vědění, jsou právě formy problematizace, může ve všech těchto oblastech k radikálním transformacím dojít jedině v důsledku proměny na rovině myšlení. Jako tedy ve *Slovech a věcech* jednotlivci svými novými teoretickými výdobytky pouze opožděně dosvědčovali posun, k němuž už beztak došlo v hloubkách „dějin ducha“, tak nyní kolektivní transformativní praxe jen na rovině institucí nebo praktik konkrétně uskutečňuje to, co ve své pracovně předem vybádal foucaultovský kritik. Jestliže v období *Slov a věcí* a *Archeologie vědění* změna *a priori* nakonec byla výhradním dílem jednou ontologické svobody, jednou svobody transformace, zatímco pro svobodu reflexe nezbyvalo místo, nyní se tohoto úkolu naopak ujímá právě kritikova reflexivní svoboda – přibírajíc si ovšem na pomoc alespoň svobodu ontologickou – a na významu tentokrát ztrácí svoboda transformace.

3. Chtěl Foucault skutečně hájit tuto zvláštní koncepci? Podle všeho se s některými jeho vyjádřeními poměrně dobře shoduje. Jakmile se však pojem problematizace snažíme prozkoumat hlouběji, začínají se kolem něj množit potíže a víceznačnosti. Ty na jednu stranu na právě načrtnuté řešení opět vrhají stín pochybností; na druhu stranu by nás však mohly nasměrovat k tomu, abychom je upravili způsobem, který odstraní některé z jeho obtížně přijatelných rysů, jako je jeho „idealistický“ charakter a nadcenění významu kritiky.

Mnohoznačnost pojmu problematizace je určitě alespoň do jisté míry záměrná.⁷⁴ Ať už si o tomto terminologickém rozhodnutí, jež čtenáři orientaci

⁷³ V *Dějínách sexuality* se skutečně setkáme přinejmenším s jedním příkladem jednotlivce, který sám zásadně přispěl ke vzniku nové formy problematizace. Je jím Platón, jehož reflexe lásky k chlapcům „[tíhla] k tomu, aby se odchýlila od běžné problematizace“, protože tázaní přesunula od problému slasti a sebeovládání k problému touhy a pravdy. Díky tomuto svému myšlenkovému výkonu pak Platón – byť až mnohem později a prostřednictvím tradice, která na něj navazovala – sehrál „významnou úlohu“ při „přepracování problematizace sexuálního chování na základě žádostivé duše a dešifrování jejích záhad“ (DS II, 323–325). K tomuto příkladu vrátíme níže, viz kap. 3.2.2.

⁷⁴ O systematické rozlišení jeho různých významů se pokoušejí např. C. Koopman, *Genealogy as Critique*, cit. d., str. 98–103; M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 239–242; F. Taylan, *Concepts et rationalités*, cit. d., str. 116–7; a Frédéric Gros, „Problématisation“, in: Jean-François Bert a Jérôme Lamy (eds.), *Michel Foucault. Un héritage*

dvakrát neusnadňuje, myslíme cokoli, jeho smysl je poměrně jasný: zvýrazňuje kontinuitu mezi těmito různými problematizacemi, které tvoří jakoby jen různé momenty téhož procesu. Už výše jsme výslovně rozlišovali alespoň dva významy, problematizaci coby výkon kritiky a problematizaci coby historické *a priori* (druhou z nich Foucault někdy přesněji pojmenovává jako „formu problematizace“). Jako problematizace je dále občas označována také myšlenková aktivita, jež formy problematizace generuje (MV, 263); podle předchozího výkladu by ovšem tato činnost měla být ve výsledku identická s kritickou „reproblematizací“ dosavadních *a priori*. Někdy navíc tento pojem označuje proces, jímž se něco samo „stává problematickým“, tj. jehož vlivem se kolem nějaké praxe rodí potíže a otázky, takže přichází o svou samozřejmost a dožaduje se odpovědi myšlení.⁷⁵ Tyto zóny nejistoty, které tvoří předmět intenzivní reflexe, pak Foucault pojmenovává jako „body“ anebo „ohniska problematizace“ (DS II, 32, 335). Řeceno jedním slovem (přesněji jeho několikerým zopakováním): na základě procesu problematizace se z určitých oblastí zkušenosti stávají body problematizace, které podněcují aktivitu problematizace, jíž vznikají formy problematizace, o jejichž zpochybnění následně usiluje kritická reproblematizace.⁷⁶ To není podáno zrovna *clare et distincte*; zdá se nicméně, že by tyto různé problematizace mohly alespoň koexistovat uvnitř jedné koncepce.

Víceznačnosti a nejasnosti však postihují také dílčí součásti této podivuhodné konstelace. Vezměme si problematizaci ve smyslu kritické aktivity. Nenakládá jí toho Foucault na bedra příliš, když jí přiznává schopnost „změnit problematizaci“ (tj. danou *formu* problematizace)? Můžeme pochopit, že kritická reflexe činí nesamozřejmými vládnoucí způsoby tázání, a tím příslušné oblasti zpřístupňuje jiným typům otázek. Jak by však mohla ustavit nové apriorní rámce, které budou pro budoucí myslitele stejně nepřekročitelné, jako byla pro řecké autory antická problematizace slasti? Natožpak rámce, jež budou determinovat třeba také mocenské techniky? Ono „ztuhnutí“ kritické činnosti v apriorní formu zůstává obtížně srozumitelné. – S tím souvisí další bod. Nedovedla Foucaulta jeho pozdní pozice k tomu, že kritice musel takřka mimoděk připsat zásadnější – a hlavně jinou – roli, než by si vlastně sám přál? Výše jsme zaprvé viděli, že svoboda reflexe jako by nyní činila zbytnou svobodu transformace; podle textů komentovaných v naší první kapitole to však vypadalo spíše tak, že obě mají pracovat ruku v ruce. A zadruhé je těžko představitelné, že by Foucault doopravdy chtěl své následovníky podrobit novému *a priori*, které sám vybuduje. *Dějiny sexuality*

critique, CNRS, Paříž 2014, str. 125–6. O proteovském charakteru pojmu svědčí fakt, že se žádné z těchto výčtů přesně nekryjí.

⁷⁵ Srov. např. MF, 245: „Jde o toto zkoumání problematizací: (...) jak v rámci lidských praktik existuje okamžik, kdy se jakoby zakalí evidence, zhasnou světla, nadejde večer a lidé si uvědomí, že jednají naslepo, a že je následkem toho zapotřebí nového světla.“

⁷⁶ Jde samozřejmě o abstraktní a schematický popis; opět odhlížíme od toho, že každá problematizace ve skutečnosti přepracovává problematizaci už ustavenou.

asi nepřivodily náhradu „hermeneutiky touhy“ režimem „intenzifikace slasti“. To ale ani nebylo jejich cílem. Foucault zjevně považuje za škodlivý způsob, jakým stávající forma problematizace „blokuje myšlení“. Stejně by je však z povahy věci blokovala i jakákoli jiná. Proto máme usilovat právě o *neustálou* reproblematizaci. Foucaultovi jde o to, aby otevíral myšlení nové možnosti; nerozmotává uzly současného *a priori* jen proto, aby pak hned zase sáhl po provazu a svázel nás *jinak*.

Další komplikace se týkají vztahu mezi problematizacemi a praktikami. Ty jsou nejzřetelněji patrné v textech věnovaných pojmu myšlení.⁷⁷ Dosud jsme pracovali s pojmem myšlení coby svobodné reflexe, s nímž se setkáváme například v rozhovoru *Polemika, politika a problematizace*: „Myšlení není něco, co obývá (*habite*) lidské chování a dává mu smysl; je spíše tím, co nám dovoluje zaujmout odstup vůči tomuto způsobu jednání nebo reagování, zpřítomnit si jej jako objekt zkoumání a ptát se na jeho smysl, podmínky a cíle.“ (MV, 262/DE II, 1416; překlad upraven) Jindy však Foucault vztah myšlení a konání popisuje přesně obráceně: „V tomto smyslu je myšlení uvažováno jako samotná forma jednání (...). Zkoumání forem zkušenosti tedy bude možné provádět na základě analýzy ‚praktik‘ – ať diskurzivních nebo nediskurzivních –, označujeme-li tímto slovem různé systémy jednání, nakolik jsou *obývané* (*habités*; zdůraznění JP) takto chápaným myšlením.“⁷⁸ Některé definice pojmu problematizace navíc ukazují ještě jiným směrem: „[Problematizace je] soubor diskurzivních a nediskurzivních praktik, které něco nechávají vstoupit do hry pravdy a nepravdy a konstituují to jako objekt myšlení.“ (MSS, 110/DE II, 1489; překlad upraven) Tato víceznačnost je zřejmě přítomná i v samotných *Dějínách sexuality* a zodpovídá za dojem kruhovosti, který mohl jejich výše podaný výklad navozovat: na jednu stranu se podle *Užívání slasti* problematizace utvářejí „na základě praktik“, zejména praktik „estetiky existence“, na stranu druhou jsou však tyto praktiky „reflektované a vědomě vykonávané“ (DS II, 18), a tak se nutně o nějakou problematizaci už opírají.⁷⁹ – Pojetí myšlení coby reflexivního odstupu zjevně odpovídá pojmu problematizace jakožto kritické činnosti. Myšlení ve druhém významu, jež se

⁷⁷ Na mnohotvárnost způsobů, jakými pozdní Foucault spojení mezi myšlením a praxí charakterizuje, upozorňují zejména B. Han, *L'ontologie manquée*, cit. d., zvl. str. 316–317 a M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 251–253.

⁷⁸ Formulace tohoto typu jsou u pozdního Foucaulta velmi časté. Srov. např. rozhovory *Est-il donc important de penser?* (myšlení „je něco, co se často skrývá, ale vždy ožívuje každodenní chování“; DE II, 999) anebo *Le style de l'histoire* (nesmíme zapomínat, „že lidé myslí, že jejich chování, postoje a praktiky jsou obývány [*habités*] určitým myšlením“; DE II, 1473).

⁷⁹ Tato kruhovost se projevuje ještě zřetelněji, když se Foucault snaží pomocí pojmu problematizace reinterpretovat své dřívější práce věnované diskurzu a moci. Výše se tak zdálo, že formy problematizace mají být historickým *a priori*, které definuje pravidla konání a diskurzivních praktik (MSS, 96). Když však Foucault v *Užívání slasti* tento pojem vztahuje na zkoumání provedená v knihách *Slova a věci* a *Dohlížet a trestat*, tvrdí naopak, že „problematizace života, jazyka a práce“ anebo „zločinného chování“ se utvořily *na základě* příslušných diskurzivních a trestních praktik (DS II, 20).

zdá být jakýmsi předreflexivním praktickým porozuměním, na jehož pozadí se teprve odvíjí všechna vědomá myšlenková aktivita, by pak zase mohlo „rozvrhovat“ formy problematizace, tj. problematizaci ve smyslu *a priori*.⁸⁰ Nonšalance, s níž Foucault připisuje témuž pojmu zcela protikladná určení, bude čtenáři asi připadat lehce zarážející. Přesto bychom snad i z této dvojznačnosti mohli vykresat určitý pozitivní význam. Jestliže také zde mezi různými fenomény označovanými týmž jménem má existovat určitá kontinuita, nemohli bychom v tomto rozdvojení pojmu myšlení spatřovat náznak odpovědi na otázku, jak kritická myšlenková činnost může sedimentovat v cosi jako *a priori*? Nebylo by to možné pod podmínkou, že se výdobytky kritické reflexe mohou posléze vtělit do bezmyšlenkovitě vykonávaných praktik? Jak přesně však tento proces chápat, to zatím zůstává krajně nejasné. – Třetí citát se konečně zdá ohlašovat zcela odlišné pojetí *a priori*, anebo spíše návrat k pojetí *Archeologie vědění*. Byla by to opět pravidla našich praktik (nyní však i nediskurzivních), jež by „formovala“ možné objekty myšlení. Pak by však už tvorba *a priori* nemohla být tvůrčí odpovědí myšlení, nýbrž bychom veškerou svobodnou iniciativu opět mohli uplatňovat jen uvnitř daných pravidel.

To nás přivádí k poslední sérii otázek. Při určitém typu čtení se opravdu zdá, jako by i pozdní Foucaultovu odpověď na otázku svobody pronásledovaly tytéž problémy, s nimiž jsme se potýkali dříve. Nečiní i jeho pozdní pozice ve výsledku těžko pochopitelným, jak by se myšlení mohlo odpoutat od dobového *a priori*? Podle výše podaného výkladu se svobodná reflexe dávala do pohybu v odpověď na nejisté, problematické situace. Nedosáhl Foucault tím, že toto pojetí myšlení učinil v pojmu (či pojmech) problematizace explicitním, jenom toho, že sice založil možnost reflexe, jež bude svobodná alespoň potud, pokud může na dané problémy reagovat nepředvídatelným způsobem, zároveň ji však uzavřel uvnitř dané formy problematizace, a tak přišel o pojem kritické reflexe coby schopnosti zaujmout odstup právě vůči dobovému *a priori*? Tato nesnáze se konkrétně projevuje v další dvojznačnosti pojmu myšlení. Foucault vždy o výkonu myšlení (ve smyslu reflexe) mluví jako o tvůrčí, originální odpovědi na danou situaci. Zatímco však někdy je touto odpovědí aktivita, jíž *vznikají* formy problematizace, jindy se zdá, že se jedná o konkrétní reakci na problémy ustavené *v rámci* daného *a priori*.⁸¹ Antičtí autoři se s otázkami, před něž je stavělo dobové porozumění sexualitě, vyrovnávali různými způsoby. Mohli si však postavit před oči vládnoucí formu problematizace jako takovou?

⁸⁰ Toto chápání foucaultovského myšlení (ve verzi „myšlení imanentní praktikám“), zjevně blízké heideggerovskému „rozumění“, navrhuje B. Han, viz *L'ontologie manquée*, cit. d., zvl. str. 308–10.

⁸¹ Srov. např. DV, 298–302, kde Foucault nejprve jako „originální odpověď“ popisuje ony výkony problematizace, na jejichž základě se utváří např. obecné porozumění šílenství coby duševní chorobě, tj. obecná „forma problematizace“. Když ale v následné debatě odpovídá na otázku, kdo je autorem této odpovědi, bere si za příklad několik konkrétních řešení předem definovaného problému *parrésie*. Podobnou oscilaci můžeme zřejmě vysledovat i v rozhovoru *Polemika, politika a problematizace*, viz MV, 262–264.

Už výše podaný výklad naznačoval, že zřejmě museli čekat na to, až ji připraví o její samozřejmost probíhající historické procesy. Jestliže by se pak reflexe mohla pohybovat jenom uvnitř dané formy problematizace, neznamenaloby to, že by historické *a priori* ve skutečnosti ustavovala „problematizace“ ve smyslu ne-subjektivního dění? Tedy že bychom se vraceli na pozici *Slov a věcí*, kde transformace byla výhradním dílem ontologické svobody a kritická reflexe byla vždy poplatná novému *a priori*, které sama nemohla spatřit? – Pokud bychom nicméně chtěli trvat na tom, že ontologická svoboda skutečně otevírá prostory svobody, spíše než aby jenom nahrazovala jeden systém jiným, jak bychom tento proces měli uchopit? V souladu s Foucaultovými vlastními vyjádřeními jsme dosud mluvili o tom, že reflexe reaguje na nejistotu nebo nesnáze, které před nás staví naše každodenní praxe. Nepřicházíme tím však o možná nejslibnější výdobytek předchozí kapitoly, totiž svobodu subjektu rozkročeného mezi heterogenní praktiky? Bylo to právě toto postavení *na hranicích*, které subjektu umožňovalo zjednat si odstup od vládnoucích *a priori*. Oproti tomu Foucaultovy pozdní formulace sugerují spíše jakousi pragmatistickou pozici, podle kterého se myšlení pouští do díla, když narazí na praktické problémy, a navrácí se do klidového stavu, jakmile vše opět hladce funguje.⁸² Takovéto myšlení, jemuž jde jen o vyladění dosavadní praxe, by však sotva mohlo provozovat foucaultovskou radikální kritiku, jež se má dotazovat na základní předpoklady našeho konání. Třebaže by pak takovéto úpravy našich praktik mohly ve výsledku přivodit jejich celkovou transformaci, tyto změny bychom uskutečňovali „slepě“, bez vedení kritické reflexe. Foucaultova pragmatistické tendence by se tak zdály vést ke koncepci, podle které se praxe reformuje „sama“, takže se transformace obejde bez reflexivní svobody.

* * *

Vidíme tedy, že kolem pojmu problematizace se soustředí nepřehledné množství vícestačností, potíží a rozporů. Jako by Foucault v posledním období své tvorby nepředložil jednu ucelenou teorii, ale spíše náčrty mnoha různých koncepcí, které jsou vzájemně neslučitelné a nadto samy vnitřně problematické. Bezpochyby nelze uvést všechna jeho vyjádření v dokonalý

⁸² Toto pojetí je zvláště dobře patrné ve Foucaultových textech a přednáškách věnovaných politickým diskurzům, které výkon svobodné reflexe vztahují např. ke konkrétním problémům veřejného zdraví nebo potravinové nouze (viz např. text *La politique de la santé au XVIII^e siècle* a přednášky *Sécurité, territoire, population*: DE II, 14–15 nebo STP, 349). Příslušné pasáže těchto děl, v nichž lze rovněž vystopovat první výskyty pojmu problematizace, rozebírá F. Taylan, *Concepts et rationalités*, cit. d., str. 116–7. Srovnání Foucaultovy pozice s pragmatismem Johna Deweyho předkládá Paul Rabinow, „How to Submit to Inquiry: Dewey and Foucault“, in: *The Pluralist*, roč. 7, č. 3, 2012, str. 25–37 a „Dewey and Foucault: What’s the Problem?“, in: *Foucault Studies*, č. 11, 2011, str. 11–19. Klasický výklad pragmatistického pojetí myšlení lze nalézt např. ve slavném článku Charlese S. Peirce „How to Make Our Ideas Clear“, in: týž, *The Essential Peirce*, sv. 1, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1992, str. 124–141.

soulad, natož odstranit veškeré mnohoznačnosti, jež jsou ostatně z velké části zamýšlené. Nebylo by přesto možné na základě Foucaultových pozdních textů formulovat koherentnější pozici, které bude věrná jeho intencím a která nám zároveň dovolí možnost kritikovy svobody vyložit přesvědčivěji, než jak činila dosud probíraná řešení?

3.2 Pokus o rekonstrukci

V závěru předchozí podkapitoly jsme v souvislosti s pojmem problematizace formulovali otázky spadající do tří hlavních okruhů, odpovídajících některým z klíčových témat celé práce. Prvním byla *úloha kritiky*, druhým *vztah mezi praktikami a myšlením* a třetím samotný *problém kritikovy svobody*, chápaný jako problém artikulace mezi ontologickou svobodou, svobodou reflexe a svobodou transformace. Lze nyní Foucaultovu pozdní pozici rekonstruovat způsobem, který by uvedené otázky alespoň zčásti zodpověděl?

3.2.1 Problematické hry

Při výkladu *Archeologie vědění* jsme navrhovali chápat pravidla diskurzivních praktik analogicky k pravidlům wittgensteinovských jazykových her.⁸³ V posledním období své tvorby Foucault formuluje projekt, jenž má být zároveň „dějinami myšlení“ a analýzou – diskurzivních a nediskurzivních – praktik (viz např. DE II, 1399). Mohl by nám wittgensteinovský model pomoci také s pochopením pozdní Foucaultovy pozice?

Zohledníme-li vedle *Filozofických zkoumání* rovněž spisek *O jistotě*, zdá se být srovnání s pozdním Wittgensteinem potenciálně slibné. Podívejme se, proč tomu tak je.⁸⁴ – V druhém zmíněném textu Wittgenstein rozebírá tvrzení typu „Země existovala již dlouho před mým narozením“, která jsou nepochybná, a přitom ne-tautologická. Vykládá je přitom jako „gramatické“ věty, tj. jako formulace implicitních pravidel, která stojí v základu našich jazykových her.⁸⁵ Tyto věty zároveň tvoří jakési *a priori*: nepodléhají empirické verifikaci, neboť jsou „kostrou“ či „substrátem veškerých [našich] zkoumání a tvrzení.“⁸⁶ To však přesněji řečeno platí jen *relativně* vůči dané

⁸³ Viz výše, str. 43.

⁸⁴ V našem chápání textu *O jistotě* se inspirujeme knihou Danièle Moyal-Sharrock *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, New York 2004. Netřeba dodávat, že náš výklad naprosto nemůže být práv bohatství a složitosti Wittgensteinova díla.

⁸⁵ D. Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, cit. d., str. 68.

⁸⁶ Ludwig Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Academia, Praha 2010, §§ 162, 211. Viz též § 411: „Když řeknu ‚předpokládáme, že Země už existovala mnoho let‘ (nebo něco podobného), tak to, že něco takového bychom měli předpokládat, zní ovšem podivně. V celém systému našich jazykových

jazykové hře v dané době: „Mohli bychom si představit, že určité věty, které mají formu zkušenostních vět, by ztuhly a fungovaly by jako vodítko pro neztuhlé, tekuté zkušenostní věty; a že by se časem tento poměr měnil, takže tekuté věty by ztuhly a pevné věty by se staly tekutými.“⁸⁷ Co dnes patří ke kostře např. evoluční biologie – jako věta, že Země je starší než 6000 let –, mohlo dříve být předmětem intenzivního zkoumání. Máme tak před sebou ukázkou toho, jak plod myšlenkové činnosti může později „ztuhnout“ v apriorní pravidlo. – Wittgensteinovské jistoty dále nejsou teoretickými, ale *praktickými* jistotami. Za běžných okolností nejsou vůbec formulovány, nýbrž se projevují jen v našem jednání. Spíše než formu „vím, že...“ mají formu „spontánního jednání s jistotou o...“⁸⁸ Jazykové hry jsou tedy zřejmě nesený jakýmsi implicitním porozuměním, jež není nepodobné Foucaultovu „myšlení obývajícímu praktiky“, jak jsme jej popsali výše. Stejně jako rozumění heideggerovské nám pak jistě i toto *know-how* určitým způsobem odemyká svět.⁸⁹

Wittgensteinovský model by tak mohl nabízet jistou cestu, jak smířit zaměření na praktiky se zaměřením na myšlení.⁹⁰ Zároveň s tím by mohl učinit srozumitelnějším, jak probíhá sedimentace aktivní problematizace v apriorní formu, jakož i přechod od reflektujícího myšlení k myšlení imanentnímu praktikám. Zkusme si nyní tuto koncepci přibrat na pomoc při interpretaci pozdního Foucaulta.

Na Foucaultově koncepci je na první pohled kuriózní to, že naše každodenní praktiky nám neotevírají jednoduše svět jsouceny, ale spíše *pole problémů*. Zřejmě to není teprve vědomá aktivita subjektu, co věci zbavuje jejich samozřejmosti. *Problematizací* je totiž už ono implicitní porozumění, jež naše praktiky obývá: „Jde o oddanost principu, podle kterého je člověk myslící bytost *dokonce i v těch nejvíce němých praktikách* a podle kterého *myšlení* (...) je to, co nás nechává *problematizovat* dokonce i to, co sami jsme.“ (MV, 269/DE

her to ale patří k fundamentu. Tento předpoklad tvoří, mohli bychom říci, základ jednání, a tedy přirozeně také myšlení.“ Srov. D. Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, cit. d., str. 75.

⁸⁷ L. Wittgenstein, *O jistotě*, § 96.

⁸⁸ D. Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, cit. d., str. 99. Srov. L. Wittgenstein, *O jistotě*, § 476: „Dítě se neučí, že existují knihy, že existuje židle atd., atd., nýbrž učí se knihy přinášet, sedat si na židli atd.“

⁸⁹ Srov. Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, OIKOYMENH, Praha 2002, § 31, str. 174–180.

⁹⁰ Přesněji řečeno jde o model wittgensteinovsko-heideggerovský, neboť sám spis *O jistotě* interpretujeme s pomocí myšlenek *Bytí a času*. Jak patrně, navazujeme zde na už zmiňovanou heideggerovskou interpretaci Foucaultova „myšlení“, již předložila B. Han, *L'ontologie manquée*, cit. d., str. 306–21. Zároveň má náš výklad blízko k pojetí H. L. Dreyfuse, podle kterého u Foucaulta praktiky konstituují cosi jako heideggerovskou „světlinu“, viz H. L. Dreyfus a P. Rabinow, *Michel Foucault*, cit. d., str. 85 a Hubert L. Dreyfus, „On the Ordering of Things. Being and Power in Heidegger and Foucault“, in: Timothy J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault, Philosopher*, Harvester Wheatsheaf, Londýn 1992, str. 80–95, zvl. str. 81.

II, 1431; překlad upraven, zdůraznění JP) Problémy začínají už s prvním rozsvětlením světa. Jak tomu rozumět?⁹¹

Staví-li nás naše praktiky od počátku před samé otazníky, zdálo by se, že jsme se velmi vzdálili od wittgensteinovského „jednání s jistotou o...“ Přesto lze i v tomto bodě vysledovat zajímavou analogii. Vrátime-li se na okamžik k *Filosofickým zkoumáním*, zjistíme, že uplatňování „gramatických“ pravidel je samozřejmé jen v určitých mezích:

Řeknu: „Tam stojí židle.“ Co když tam jdu a chci ji odtamtud vzít, a ona náhle z mého pohledu zmizí? – „Tak to tedy nebyla žádná židle, nýbrž nějaký přelud.“ – Ale za pár vteřin ji vidíme znovu a můžeme se jí dotknout, atd. – „Tak tam tedy židle přece jen byla a přeludem bylo její zmizení. – „Ale předpokládej, že nějaký čas nato zmizí znova, – nebo se zdá, že zmizela. Co máme nyní říci? Máš pro takové případy připravená pravidla, – která by stanovila, jestli se něčemu takovému může ještě říkat „židle“? Ale postrádáme snad tato pravidla při používání slova „židle“?⁹²

Ani pravidla jazykových her v principu nemohou odstraňovat *všechny* pochybnosti. Vždy jsou myslitelné situace, pro něž nám pravidla chybí anebo v nichž není jasné, jak je aplikovat. V případě slov jako „židle“ je samozřejmě tato možnost spíše hypotetická. Jinak tomu je u slov, jejichž význam je „rozmlženější“, jako je samotný výraz *hra*:

[Pojem „číslo“] mohu používat tak, že rozsah pojmu *není* vymezen žádnou hranicí. A tak používáme právě slovo „hra“. Jak pak je pojem hry ohraničen? Co je ještě hra a co už hra není? Můžeš uvést, kde je hranice? Ne. Můžeš nějakou hranici stanovit: neboť žádná ještě stanovena nebyla. (...)

„Ale pak nemá používání tohoto slova žádná pravidla; ‚hra‘, kterou s ním hrajeme, je bez pravidel.“ – Není pravidly omezena všude; ale zrovna tak neexistuje přece žádné pravidlo např. na to, jak vysoko nebo jak silně se smí v tenisu míček vyhazovat, ale tenis je přitom hra a má také pravidla.⁹³

Hry se slovy typu „hra“ mluvčím ponechávají značnou míru volnosti. Lze proto říct, že ustavují *jak* sféru jistoty, *tak* rozsáhlé zóny nejistoty a nerozhodnosti. To nicméně neznamená, že bychom za běžných okolností skutečně o jejich

⁹¹ Této otázce se věnuje M. Pote-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 252–257. Také naše řešení problému bude zřejmě analogické tomu, jež předkládá uvedená kniha, ačkoliv k němu dospějeme takříkajíc po vlastní ose.

⁹² L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, cit. d., § 80,

⁹³ Tamtéž, § 68.

významu potřebovali přemýšlet; jen proto, že něco ponechává možnost pochybnosti, nemusíme o tom ještě pochybovat doopravdy.⁹⁴ Přesto však tato slova už jen kvůli tomu, jak volná jsou pravidla jejich užívání, tvoří v rámci naší jazykové praxe virtuálně problematický prvek, jenž může podněcovat reflexi, snahu o jejich přesnější vymezení a podobně.

Ony praktiky, na jejichž základě se podle Foucaulta rozvinula řecká problematizace slastí, pak byly hrami podobného typu. V případě pederastie, která byla pro Řeky nejpálčivější otázkou, to Foucault říká výslovně: v protikladu k vztahu mezi manželi zde „máme co do činění se hrou, jež je alespoň do jisté míry *otevřená*“.⁹⁵ (DS II, 261; zdůraznění JP) Řekové vztahy mezi muži a dospívajícími chlapci učinili „předmětem jakési ritualizace“ (DS II, 259), rozvinuli kolem nich komplexní praktiky dvoření, jež oběma partnerům předepisovaly určité způsoby chování; jejich pravidla však ponechávala leccos nevymezené. Zaprvé místo setkávání: zatímco v rámci správy domácnosti mají manžel a manželka vyhrazené své části domu, chlapce musí muž pronásledovat ve společném prostoru, „kde se každý volně přemísťuje“ (DS II, 261). Zadruhé věk chlapce: soudilo se, že od určitého věku je příliš starý na to, „aby byl důstojným partnerem v milostném vztahu“; nebylo však pevně stanoveno, kde přesně se tato mez nachází (DS II, 263–4). Zatřetí konečně okolnosti chlapcova „svolení“. Oproti manželce nemohl muž na chlapce „uplatňovat statuárni moc“, rozhodnutí bylo na chlapci samotném (DS II, 262). Chlapec přitom nesměl podlehnout příliš snadno, musel „odmítat, odolávat, unikat a zdráhat se“, aby dal najevo, že se neztotožňuje s pasivní rolí předmětu slasti (DS II, 297). Zároveň se však uznávalo, že muži, vůči němuž zakouší „pocity uznání, obdivu a náklonnosti“ – kvůli jeho ctnosti, statusu nebo pedagogickému vedení –, svou přízeň věnovat může, ba snad i má, a to „ve vhodné chvíli, to jest bez přílišné ukvapenosti, ale i bez příliš falešných okolků“ (DS II, 297). Samozřejmě však neexistovala žádná podrobná pravidla určující, zda milovník splnil všechny podmínky, aby mu chlapec mohl bez hanby podlehnout, a kdy nastal onen vhodný okamžik pro sexuální akt.

Stejný charakter mají i ostatní praktiky, které Foucault v *Užívání slasti* popisuje.⁹⁶ Jak jsme viděli, manželství nebylo vzhledem ke statutární moci manžela nad manželkou tak otevřenou hrou jako dvoření se chlapcům. Analogickou oblastí s určitými volně stanovenými pravidly však bylo sexuální chování samotného ženatého muže. Mimomanželské pohlavní styky nebyly

⁹⁴ Srov. tamtéž, §§ 84–85.

⁹⁵ Na pojem „otevřené hry“ klade důraz též M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 261. Stojí za zmínku, že pojem „hry“ obecně zaujímá u pozdního Foucaulta významné postavení; často například Foucault svůj projekt vymezuje také jako zkoumání „her pravdy“ (viz např. DS II, 13; DE II, 1451 aj.). Toto téma by si zasloužilo podrobnější rozbor, přesahuje však už záběr naší práce.

⁹⁶ Pojem „otevřená hra“ Foucault vztahuje jen na pederastii, nejspíše proto, že tato praktika má dva svobodné „protihráče“. V kontextu našeho srovnání s Wittgensteinem však snad bude přípustné význam slova rozšířit.

předmětem žádných zákazů. Soudilo se však, že „po sňatku, který nicméně neukládal žádnou přesně stanovenou hranici“, bylo záhodno „intenzitu a rozmanitost slastí“ omezit (DS II, 194). V rámci praktik životosprávy dále jednotlivci dbali na to, aby u tělesných činností (včetně sexuální aktivity) nepřekračovali správnou míru a aby je regulovali v závislosti na různých proměnných typu ročního období apod. Aby užívání slastí nepřekročilo správnou mez, mělo se řídit skutečnými potřebami těla; strategie založená na principu potřeby však samozřejmě nemohla „nikdy nabýt podoby přesné kodifikace nebo zákona, který by bylo možné uplatnit stejným způsobem na každého a za každých okolností“ (DS II, 77). Podobně jednotlivci při úpravách svého zdravotního „režimu“, jenž je měl chránit před možnými škodlivými následky tělesných aktivit, neměli striktně aplikovat nějaké lékařské zásady, nýbrž se spíše naučit, jak své chování pružně přizpůsobovat situaci (DS II, 142–3). Obecně vzato řecká „estetika existence“ nepředkládala žádné přesné předpisy, ale jen obecné zásady, jejichž aplikace vyžadovala určité *savoir-faire* přihlížející ke konkrétním okolnostem. Spíše než že by se podrobovali univerzálním zákazům omezujícím jejich svobodu, dávali řeckí muži své svobodné činnosti určitou formu tím, že vypracovaná pravidla uplatňovali individuálním způsobem (srov. zvl. DS II, 125–7).

Řeckou zkušenost sexuality bychom chápali nesprávně, pokud bychom zdůrazňovali *jen* moment svobody; přese všechno Řekové vypracovali určité normované praktiky, hry mající svá pravidla. Byly to však právě *otevřené* hry, a to v mnohem radikálnějším smyslu, než jak to platí pro wittgensteinovské hry se slovy. U těch se totiž ony zóny nejistoty nacházejí spíše na okraji; u praktik estetiky existence však byly v samotném jejich středu. Hru se slovem „židle“ nehrajeme primárně proto, abychom se bavili úvahami o tom, zda mizející a znovu se objevující kus nábytku máme označit za židli, nebo za její prelud. Popisované řecké praktiky se však rozehrávaly právě kolem takovýchto problematických bodů. Zdatnost v umění životosprávy člověk projevoval tam, kde si nevystačil s obecnými předpisy, ale musel osvědčit vnímavost vůči konkrétním okolnostem; a celá praktika dvoření se svým rituálem pronásledování a unikání se točila kolem citlivé otázky „podlehnutí“. Můžeme tedy říct, že zde máme co do činění se hrami, jež *ustavují jako významné právě to, co zároveň činí nejistým*.⁹⁷ Jsou nejen otevřené, ale i „problematické“ – a problematizující.

⁹⁷ Srov. DS II, 288: „A přesto je [v roli chlapce] něco jako vnitřní nesnáze: cosi, co zároveň zabraňuje jasně definovat a náležitě upřesnit, v čem tato úloha v sexuálním vztahu spočívá, a co na tuto tematiku nicméně přitahuje pozornost a připisuje velký význam a značnou hodnotu tomu, co se v onom vztahu smí a nesmí dít. Máme zde *zcela současně jakoby slepou skvrnu a určitý bod nadhodnocování*.“ (Zdůraznění JP.) U praktiky pederastie zjevně nejsou ve skutečnosti problematické jenom ty prvky, na něž Foucault upozorňuje ve svém popisu „otevřené hry“, ale spíše chlapcovo chování jako celek, v němž je zapotřebí zjednat nesnadný soulad mezi rolí objektu slasti a budoucího aktivního subjektu. K této otázce se ještě vrátíme níže.

Nemohly to tudíž být právě praktiky tohoto typu, jež před veškerou vědomou reflexí konstituovaly řeckou zkušenost sexuality *jakožto problému*? A nemohli bychom pak ono myšlení, které je obývá, plným právem pojmenovat jako „problematizaci“? Pravidla těchto praktik zjevně nastolují otázky už tím, že do centra hry kladou prvky, které zároveň ponechávají nevymezené. Kolem těchto nejistých bodů se později mohou rozvinout výslovné úvahy, a zpravidla k tomu skutečně dochází. Nejsou to však až ony, které je činí nesamozřejmými; vědomá reflexe naopak pouze „vykládá“ problémy, jež existují už na rovině praxe. Například otázka meze, po níž už byl mladík moc starý na to, aby hrál roli *erómena*, se v Řecku stala „debatním tématem umožňujícím dosti odlišná řešení“ (DS II, 264). Tento problém však nevynalezli teprve moralisté; rozuměl mu každý, kdo si osvojil pravidla pederastie a v rámci jejího praktikování si mezi dospívajícími chlapci vybíral toho, komu ještě nevyrašilo pod nosem příliš husté chmýří.

Výše jsme tvrdili, že problematizace stanovuje, které oblasti se stanou předmětem myšlení a ve formě jakých problémů před námi budou vystávat. Nyní vidíme, jakým způsobem toto pole problematizace mohou rozvrhovat samotné němé praktiky, jsou-li právě problematickými hrami. Na jejich základě tak lze pochopit nejen to, proč byla v Řecku sexualita vnímána jako pohyb spojující slast, touhu a pohlavní akty (a nikoliv třeba jen jako touha), ale i to, proč sexuální aktivita vyvolávala kupříkladu otázky možného excessu nebo svých neblahých zdravotních následků a proč ve středu zájmu stály oblasti vztahu k tělu, manželce a chlapcům.⁹⁸ Tato „konstituce“ a „problematizace“ zkušenosti sexuality přitom nenásledovaly jedna po druhé, nýbrž byly *stejně původní*; slasti se od počátku jevily jako nejisté, ve formě otázky. Explicitní etické nauky a pokyny pak byly vypracovány na pozadí tohoto primárního problematizujícího porozumění. Ještě spíše však lze říct, že z něj *vyrostly*: reflexe zde neznamena ani tak *obrat*, jímž se zaměřujeme na něco dosud neproblematického, ale spíše *pokračování* naší schopnosti problémy prakticky zvládat. Obráceně je už samo toto *savoir-faire* jakousi zárodečnou či virtuální reflexí. V důsledku toho je reflexe problematických bodů *vždy možná*. Její příchod může podnítit intenzifikace oněch nesnází, které se uvnitř problematických her hromadí, ale zřejmě nelze přesně vymezit hranici, kdy by se vynořit musela. Ač tedy navazuje na pohyb praxe, její zrod vyznačuje určitý zlom; jedná se o (relativně) svobodnou odpověď, také proto, že její konkrétní podoba zůstává otevřená. Vždy však zřejmě zůstává vázána na danou formu problematizace.

⁹⁸ Srov. způsob, jakým M. Potte-Bonneville popisuje otázku pederastie: „Jsme zde zcela vzdáleni perspektivě, která by z pohledu na svět, uchopeného zprvu ve své vrozené evidenci (...), v druhém kroku dedukovala otázky, které si aktéři kladli. (...) Láska k chlapcům se už od počátku jeví jako citlivý bod, kolem kterého se vypracovávají kategorie a kladou otázky. (...) Zkušenost lásky skutečně byla konstituována v dějinách; ale konstituována jako problém, ne jako evidence.“ (Michel Foucault, *l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 259–60.)

Můžeme na tomto základě smířit různá pojetí vztahu mezi myšlením, příp. problematizací a praktikami, která jsme rozlišili výše? Skutečně lze říct, že to byla pravidla popisovaných nediskurzivních praktik, která sexualitu „[nechala] vstoupit do hry pravdy a nepravdy a [konstituovala ji] jako objekt myšlení.“ (MSS, 110/DE II, 1489; překlad upraven) Jak jsme totiž viděli, řecké problematické hry určité oblasti sexuálního chování ustavovaly jako zároveň důležité a nejisté. Tím z nich učinily ohniska praktického i teoretického zájmu, která dala vzniknout různým výslovným úvahám, jakož i etickým pojednáním, jež si nárokovala status pravdivých diskurzů. (V uvedeném citátu se „myšlením“ zjevně míní myšlení tematické.) Příslušné praktiky však musíme chápat opravdu jako „způsoby jednání a myšlení zároveň“ (DE II, 1454). Nemáme zde před sebou zákonitosti nemyslicích společenských systémů, které by zvnějšku podmiňovaly, v jakém poli se může uplatňovat vědomá myšlenková aktivita subjektů, ale pravidla běžné lidské praxe, která je sama nositelkou určitého předreflexivního porozumění. Uchopíme-li problematické hry jako takovéto rozumějící praktiky, bude to jen věc úhlu pohledu, zda jako „problematizace“ označíme je samotné, nebo ono myšlení, které je obývá. Problematizaci ve smyslu reflexivní aktivity samozřejmě od této implicitní problematizace odlišit musíme. Viděli jsme nicméně, že vztah mezi oběma pojmy je těsnější, než se zprvu zdálo. Tematická problematizace se neobrací na praktiky, které by dosud byly samozřejmé a nezpracované myšlením, ale rodí se z problematizace předreflexivní, imanentní praktikám, jež samy už obsahují body nejistoty a neklidu.⁹⁹

Není však i toto revidované pojetí vztahu mezi myšlením a praktikami kruhové? Praktiky estetiky existence měly být „reflektované a vědomě vykonávané“ (DS II, 18). A skutečně jsme se při jejich popisu jak my, tak Foucault sám vesměs opírali o jejich explicitní vypracování v různých starořeckých textech. Nebyla tedy přece jenom už ona primární problematizace slastí dílem vědomé reflexe? – Musíme však právě rozlišovat mezi tím, co ustavuje praktiky samotné, a jejich „výkonem“. Zde si opět můžeme vypomoci analogií s Wittgensteinem. Řekněme, že v základu hry evoluční biologie stojí věta, že Země je starší než 6000 let. O této větě biologové nepřemýšlejí, spontánně jednají s jistotou, že tomu tak je. To však samozřejmě neznamená, že by si počínali bezmyšlenkovitě i ve svém bádání jako takovém. Podobně Řekové výše popsané hry fakticky většinou hráli reflektovaně, alespoň v období, na které se Foucault zaměřuje; viděli jsme koneckonců, že tyto praktiky už ze své povahy reflexi podněcovaly. Ale tím, co konstituovalo řeckou zkušenost sexuality, byla už jejich základní, implicitní pravidla. Rozdíl vůči Wittgensteinovi pak spočívá v tom, že při hraní problematických her jde

⁹⁹ Srov. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 251: „Otázka už nezní, jakým rozhodnutím se myšlení odděluje od toho, čím samo není (...). Jde o pochopení toho, za jakých okolností problematizace, již bychom mohli nazvat „před-subjektivní“ vyvolává (...) zdvojení, jež nicméně nelze popsat jako nějakou radikální rupturu.“

v první řadě o samotné uplatňování těchto pravidel. V důsledku toho se reflexe soustředila právě na jejich konkretizaci (jako když přesněji vymezovala okamžik, dokdy je chlapec přijatelným objektem slasti). Roviny „praktik“ a jejich „výkonu“ zde tedy určitým způsobem splývají, takže je obtížné popsat jednu bez druhé; přesto však reflektované úkony zůstávají odvozené.

Wittgensteinovský model ovšem plodí ještě jiný kruh, ze kterého bychom naopak vystupovat neměli. Viděli jsme, že spis *O jistotě* otevíral možnost výměny mezi úrovněmi *a priori* a *a posteriori*. Reflexe, která se utvořila na základě nereflektovaných praktik, může sama sedimentovat v implicitní pravidlo. V našem případě je například dobře představitelné, že by se nová pravidla dvoření, jež původně vymyslel nějaký moralista, později stala samozřejmou součástí rituálu. Právě od této možnosti „ztuhnutí“ jsme si přitom výše slibovali, že by mohla vysvětlit schopnost kritiky podílet se na transformaci našich praktik.

Otázka vztahu mezi myšlením a praktikami nás tak opět dovedla k otázkám týkajícím se role a svobody kritika. Kam jsme v tomto směru zatím pokročili?

Jak vidno, máme před sebou novou verzi koncepce, v níž je svoboda reflexe zakotvena ve svobodě ontologické: reflexe se dává do pohybu v odpověď na ony „citlivé“ – zároveň významné a nevymezené – body, které rozvrhují problematické hry. Zdá se však, že zůstává uzavřena v rámci dobové formy problematizace; opět zde tedy chybí svoboda vůči vládnoucímu *a priori*. Proto Foucault v *Užívání slastí* rozebíraná pojednání vykládá jako reflektované odpovědi na sdílené pole otázek. Jestliže by pak výkon reflexe mohl posléze sedimentovat v nereflektované pravidlo, nejednalo by se zřejmě o nic jiného než jakousi autoregulaci dané praktiky. Spolu s radikální kritikou tak zůstává vyloučena i radikální transformace.

Je to však opravdu vše? Nemohla by přece jen existovat možnost, jak problematizovat samotné formy problematizace? – Za normálních okolností bezpochyby Řekové zaměřovali svou pozornost pouze na samotné problematizované oblasti, zatímco konstitutivní pravidla svých her brali jako samozřejmost. To znamená, že problém spontánně přijímali v podobě, v níž se na základě těchto pravidel kladl. Tázali se, zda chlapec je, nebo není příliš starý, aby mohl zaujímat roli *erómena*; nezpochybňovali samo pravidlo, že od jistého blíže neurčeného bodu už chlapci příliš staří jsou. Ačkoli výsledkem podobného tázání mohlo být konkrétnější rozpracování daných problematických her, jejich nejobecnější pravidla tvořila rámec dobových úvah, nikoli jejich téma. Přesto to však byla sama aplikace těchto pravidel, jež Řekům činila potíže. Neměli bychom tedy nakonec i pravidla samotná považovat za virtuálně problematické body? Jinak řečeno, nemohla by se někdy stávat problémem hra samotná, nikoli jen určité tahy uvnitř ní? Spolu s provozováním hry by se pak stávalo nejistým i ono porozumění, jímž je obvykle implicitně nesena. Mohli bychom si pak klást například otázku, *zda si*

Problematicčnost základních pravidel našich praktik by ovšem byla jaksí slabší, neboť zjevně vyvolávají výslovnou pozornost přinejmenším obtížněji. Někdy ji snad ale vyvolat mohou. Poté, co Foucault v celém *Užívání slasti* popisoval, jak všechny řecké úvahy o sexualitě vyrůstaly z těžké dobové problematizace, věnuje se na úplný závěr Platónově erotice, která nepředložila jen novátorské řešení otázky lásky k chlapcům, ale měla tendenci „klást [ji] ve zcela jiných termínech“ (DS II, 309), díky čemuž sehrála „významnou úlohu“ při „přepřeracování problematizace sexuálního chování“, k níž došlo později (DS II, 325). Jak se jí mohlo něco takového podařit?

1. Otázku lásky k chlapcům rozebírá kniha *Užívání slasti* v několika krocích. Zatím jsme se zabývali především první sekci kapitoly o „Erotice“, v níž Foucault líčí onu „otevřenou hru“, již byla řecká praktika dvoření. To, v čem spočíval skutečný „problém chlapce“, se však odkrývá spíše až v pozdějších podkapitolách. Konečně poslední kapitola knihy, nesoucí název „Opravdová láska“, ukazuje, jak se tato sdílená problematizace překlopila v problematizaci Platónovu, která z ní sice vyrůstala, ale zároveň se od ní začala odklánět. Naším úkolem je tedy pochopit nejen to, jak ona primární, implicitní problematizace dává vzniknout svému reflexivnímu rozpracování, jež se nicméně nadále drží v jejím rámci, ale i to, kde by se mohla otevírat možnost radikálnější reflexe a transformace.¹⁰⁰

Hra dvoření byla problematická jak pro *erasta*, tak pro *erómena*. První z nich stál například před už zmiňovanou otázkou, kdy přesně už jsou chlapci příliš staří na to, aby se o ně mohl ucházet. Ačkoliv se však bylo nutné zabývat chováním obou z nich (DS II, 261), vykazovala řecká erotika „tendence

73

k upřednostňování hlediska chlapcova“ (DS II, 269).¹⁰¹ Forma, v níž se problém pederastie jevil chlapci, pak vyplývala z jeho zmiňovaného mezního postavení. V rámci samotné pederastie zaujímal chlapec roli pasivního objektu slasti. Jako takový měl vítat mužův zájem, s vděčností přijímat jeho dary a podporu, a především mu ve vhodnou chvíli věnovat svou přízeň, a to nikoli neochotně, ale s radostí z toho, „že druhému poskytuje slast“ (DS II, 297). Zároveň však byl *erómenos* uvažován jako budoucí občan, jemuž zanedlouho připadne úkol vládnout druhým; „specifický charakter chlapcova postavení“ a „svébytná forma jeho závislosti (...) jsou poznamenány statutem, který mu bude náležet v budoucnu.“ (DS II, 287) Protože pak Řekové pohlavní styk chápali „jako něco, co je typově totožné se vztahem mezi nadřazeným a podřazeným, mezi tím, kdo vládne, a tím, kdo je ovládán“ (DS II, 285), panoval mezi oběma chlapcovými rolemi rozpor: „Když člověk ve hře vztahů souvisejících se slastí hraje roli ovládaného, nemůže ve hře občanské a politické aktivity právoplatně zaujímat postavení ovládajícího.“ (DS II, 291) Roli objektu slasti musel tudíž vykonávat bez toho, aby se s ní ztotožnil: „Zatímco muž si chlapce zcela přirozeně rád vybírá jakožto předmět slasti, chlapec sám tímto předmětem z vlastní vůle, ve vlastních očích a sám pro sebe nemůže být.“ (DS II, 293) Proto chlapec nesměl podlehnout příliš snadno, mít příliš mnoho milovníků anebo jinak dávat najevo, že si v pasivní roli libuje (DS II, 296–7). Problematizace, jež byla imanentní už samotné hře dvoření, se tak zdvojovala o problematizaci vyrůstající z jejího konfliktu s hrou politickou. V místě jejich střetu bylo chlapcovo chování konstituováno jako oblast nejen problematická, ale takřka aporetická. Nešlo už jen o to, jak aplikovat blíže nevymezená pravidla, ale jak dostát dvěma neslučitelným rolím zároveň.

Z „tohoto momentu problematizace (jak učinit z předmětu slasti subjekt, jenž je pánem svých slastí?)“ pak vycházela též platónská erotika (DS II, 299), vypracovaná zejména v dialogích *Faidros* a *Symposion*. Zároveň ale tíhla k tomu, aby se od běžné problematizace „odchýlila“ (DS II, 323). Na tuto erotiku lze totiž pohlížet z více stránek. Na jednu stranu se snaží odstranit tradiční nesnáze, které vyvolávala role chlapce coby objektu slasti. Tím, že *eróta* vykládá jako lásku k pravdě, zbavuje Platón miláčka jeho pouze pasivního postavení a činí z něj aktivní subjekt, jenž prostřednictvím touhy po svém milovníkovi směřuje k pravdě. Spolu s tím se vytrácí disymetrie mezi *erastem* a *erómenem*: oba jsou unášeni týmž pohybem *Eróta* (DS II, 317–9). Konečně to v platónské erotice už není mladík, koho pronásledují jeho ctitelé, nýbrž nyní samotní chlapci svádějí dospělého mudrce, jenž jediný je může dovést k pravdě (DS II, 321). Jestliže však Platón mohl uvedeným způsobem reinterpretovat status chlapce, pak jen díky tomu, že už otázku kladl ve zcela jiných termínech (DS II, 309). Od tázání po objektu slasti přechází k tázání po

¹⁰¹ K postavení chlapce srov. opět M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., str. 263–269.

subjektu touhy; a spíše než o chlapcovu čest se zajímá o milovníkův vztah k pravdě. Spolu s tím načrtává model úplně nové hry: na místo „dvoření“ – asymetrického vztahu, v jehož rámci se klade zejména otázka správného užívání slasti – nastupuje „askeze“, v níž si partneři očišťováním své lásky od všeho tělesného a dešifrováním vlastní touhy zjednávají společný přístup k pravdě (DS II, 323–5). Celkově vzato zjevně Platón anticipuje sexuální etiku a „problematizaci sexuálního chování“, které později rozvinulo křesťanství. Lépe řečeno nejen anticipuje, protože na ně měl alespoň zprostředkovaný vliv: tradice od něj odvozená „[sehrála] významnou úlohu“ při jejich formování (DS II, 325).

Máme zde před sebou příklad reflexe, která nejen předložila originální řešení dobových problémů, ale nakonec také přispěla ke změně pravidel hry a vzniku nové problematizace. Mohla by sloužit jako model foucaultovské kritické činnosti?

V tomto procesu přeměny řecké erotiky v křesťanskou askezi musíme rozlišit několik kroků. Jednak moment *odstupu*; jednak moment myšlenkového *rozpracování*; a konečně moment samotné *transformace*.

Platón mohl na tradiční otázku podat tak odlišnou odpověď díky tomu, že měl před očima základní strukturu problému. Neptal se: „Jak by se měl chlapec chovat za předpokladu, že je zároveň objektem slasti a budoucím aktivním subjektem?“, ale spíše: „Musí chlapec v rámci pederastického vztahu skutečně zaujímat pozici objektu slasti?“ Tázał se na samotná konstitutivní pravidla praxe dvoření coby hry, v níž dospělí muži pronásledují dospívající chlapce. Tím, co pro něj bylo pochybné, nebyly jen tradiční citlivé body, ale hra pederastie jako taková a *forma* problematizace, jež jí byla imanentní.

To ale neznamená, že by Platón stál vně tehdejší formy problematizace a pohlížel na ni „odnikud“. Možnost odstupu je vepsána v chlapcově pozici *v rámci* dobových praktik, přesněji *na hranici* mezi dvěma z nich. Jak jsme přitom už zmiňovali, řecké úvahy o erotice byly psány právě z chlapcovy perspektivy.¹⁰² – Chlapcovo chování ve hře dvoření získává prostřednictvím jejího styku s oblastí politiky na obzvláštním významu. *Erómenové* jsou předmětem bedlivé pozornosti a jejich budoucí postavení v obci může záviset na tom, jak v období, kdy zaujímají tuto roli, osvědčí svou ctnost (srov. např. DS II, 274, 287–9). Konflikt mezi oběma hrami zároveň činí chlapcovu roli nejistou; jak přesně má *erómenos* zjednat rovnováhu mezi protichůdnými nároky, jež se na něj kladou, zůstává otevřenou otázkou. Chlapci se tak jeho vlastní chování jeví jako problematická oblast, jež vyžaduje reflektované rozpracování. Tato reflexe se však nemusí zaměřovat jen na to, který z milovníků si zaslouží chlapcovu přízeň, kdy mu má vyhovět a podobně; tím, co je pro chlapce problémem, je totiž už sama jeho účast na hře. Její základní

¹⁰² To platí i Platónovu erotiku, ačkoliv mezi její specifika patří, že nakonec přechází k otázce milovníka; sám tento posun byl však umožněn prvotním zaujetím pozice chlapcovy a snahou odpovědět na nesnáze, jež v ní byly implikovány. Srov. DS II, 319–23.

pravidla tak už nemusejí tvořit jen neuvědomované pozadí reflexe, nýbrž mohou skrze svůj střet s pravidly hry politické sama vyjít na světlo. S tím, jak přichází o svou samozřejmost hra, již chlapec hraje, pak totéž platí také pro jeho porozumění sobě samému. Kvůli požadavkům, jež vycházejí od politické praxe, už není možné, aby sám sebe spontánně vnímal jako předmět slasti. Sama jeho identita se pro něj stává otázkou: „Vztah, který musí ustavit sám k sobě, aby se stal svobodným mužem (...), nemůže být totožný s takovou formou vztahu, v němž by byl předmětem slasti pro někoho jiného. Tato netotožnost je morální nutností.“ (DS II, 293) Jestliže byl tedy na základě praxe dvoření *erómenos* problematizován jako objekt slasti, pak se pro chlapce *stává problematickou tato forma problematizace samotná*. – Z toho všeho samozřejmě neplyne, že každý chlapec ve svých úvahách nutně došel tak daleko, že si kladl otázky po svém vlastním statusu a základní struktuře pederastické hry. Impulz k tážení tohoto typu však tkvěl už v samotném jeho implicitním porozumění vlastní podvojně roli. Můžeme proto říct, že i tato radikálnější reflexivní problematizace plynule vyrůstá z problematizace předreflexivní. Dobová problematizace otevírá možnost svého vlastního zpochybnění tam, kde nás staví nejen před citlivé body, ale i před neřešitelné aporie a nesmiřitelné konflikty.

Na pozadí popsané „reproblematizace“ pak Platón mohl vypracovat svou novou erotiku, jež překračovala rámec dobové etiky slasti. Poznamenejme však, že se jedná opravdu o dva různé kroky, byť je fakticky mohl vykonat tentýž subjekt (třeba Platón nejprve jako jinoch a později jako dospělý filozof...). Na základě odstupu, který vůči dobovým praktikám zaujímal chlapec, jenž stál na hranici mezi dvěma z nich, byla řecká forma problematizace pouze rozevřena, ne ihned nahrazena jinou.

Samotné Platónovo rozpracování problému lásky k chlapcům vykazuje, jak zmíněno výše, dva aspekty. Na jednu stranu se jedná o jednu z mnoha odpovědí na otázky, které praktika dvoření vyvolávala. Platón ukazuje, jak si má chlapec v rámci této hry počínat, aby si uchoval čest, jaké místo v ní mají mít pohlavní slasti atd. Výše jsme viděli, že běžná reflexe tohoto typu mohla sice fungování dané praxe ovlivnit, nemohla se však dotazovat na její základní předpoklady, a tak ani přinést žádnou skutečně hlubokou změnu. Nastíněný model se zdá nabízet cestu, jak toto omezení prolomit. Protože se pohyboval v prostoru otevřeném provedenou reproblematizací, mohl Platón o lásce k chlapcům přemýšlet *outside the box*. Přesto jistě i tato reflexe mohla vzniknout jen díky tomu, že se skutečně vyrovnávala s existujícími nesnázemi; zůstává v platnosti Foucaultova představa, že myslet znamená odpovídat na problémy. V tomto případě ovšem vzhledem k jeho aporetickému charakteru nebylo možné problém „vyřešit“ jinak než tak, že jej položíme jinak. A dokonce i ona reproblematizace, jež Platónův myšlenkový výkon umožnila, organicky vyrůstala z chlapcovy snahy prakticky zvládnout bezradnou situaci, do níž jej dobové problematické hry stavěly. Nadto můžeme předpokládat, že pokud by

Platónovy úvahy mohly zpětně praxi ovlivnit, pak také jen díky své vazbě na reálné otázky, jež v jejím rámci vyvstávají. Takřka pod záminkou, že mu také nejde o nic jiného než o lepší vyladění dané praktiky, by do ní Platón mohl propašovat pravidla, jež by ji ve skutečnosti od základu změnila.

K této transformaci nicméně v jeho době fakticky nedošlo: „To neznamená, že platónská erotika učinila náraz a definitivně přítrž etice slasti a jejich užívání. Uvidíme naopak, jakým způsobem tato etika ve svém vývoji a ve svých proměnách pokračovala.“ (DS II, 324) Protože tím, oč zde jde, je právě změna praxe, hraje myslící jednotlivec jen omezenou roli. Platón posunul tázání od objektu slasti směrem k subjektu lásky, čímž anticipoval pozdější problematizaci sexuality ve formě „hermeneutiky touhy“. Aby však jeho úvahy mohly být integrovány do nového *a priori*, k tomu bylo zapotřebí rozsáhlých historických procesů, jež nakonec vedly k ustavení křesťanských institucí a v jejich rámci různých praktik „doznávání“ apod.¹⁰³ Podaří-li se tedy subjektu zaujmout odstup od historického *a priori* a vypracovat úvahy, jež by mohly být fermentem jeho změny, ještě to vůbec nemusí znamenat, že jeho transformace opravdu dosáhne; jak velký vliv bude mít, je zřejmě do jisté míry věc dějinné náhody.

2. Na základě předchozího výkladu se naše pojetí reflexe jakoby zdvojuje. Reflexe prvního druhu odpovídala na otázky, které kladly dobové praktiky, přičemž vycházela z existující formy problematizace. Reflexe druhého druhu se dává do pohybu v odpověď na aporie, jež vznikají v důsledku konfliktu mezi heterogenními praktikami, a dokáže připravit o jeho samozřejmost samotný způsob, jak se v dané epoše problémy kladou. Tento druhý typ myšlenkové činnosti neplodí žádné nové obsahy; jeho jedinou funkcí je zaujetí odstupu a zpochybnění. Tímto svým výkonem však reflexi prvního typu umožňuje podávat odpovědi, které se z dobového apriorního rámce vymykají. Jedině ze spojení obou tedy může povstat projekt radikální transformace.

Toto rozlišení nám zároveň dovoluje lépe vymezit pozici kritiky. Reflexe druhého typu zjevně velmi dobře odpovídá úloze „reproblematizace“, jak jsme ji popsali výše, tedy úloze „[zachytit] u kořene způsob, jímž lidé problematizují své chování.“ (MV, 269/DE II, 1451; překlad upraven) Vzdor některým Foucaultovým vyjádřením bychom tedy „reproblematizaci“ měli odlišit od „změny problematizace“. Kritik osvobozuje *ostatní* k tomu, aby mohli pracovat na transformaci historického *a priori*, u toho se však také zastavuje. (Jakkoliv stejně jako u Platóna mohou jistě obě role koexistovat v jednom subjektu.)

Zčásti nevyjasněným dosud zůstává problém vztahu mezi myšlením a praxí a konkrétněji otázka možného vlivu reflexe na transformaci. Už výše bylo

¹⁰³ Tento zrod hermeneutiky touhy je tématem knihy *Les aveux de la chair*, nedokončeného čtvrtého svazku *Dějin sexuality*. Pro stručnější přehled některých „technik sebe samého“ v raném křesťanství viz např. MSS, 206–10.

naznačeno, že o tomto tématu lze nejobtížněji říct něco obecného; nacházíme se zde v oblasti nahodilosti a složité hry rozmanitých příčin, jak Foucault historické dění často popisoval ve svém genealogickém období (viz např. DAG, 80; QC, 55–6). Přesto lze i v tomto bodě dosažené výsledky poněkud upřesnit. Texty, z nichž budeme vycházet, budou sice opět věnované otázce „myšlení“, tentokrát ji však vesměs nebudou uvádět do vztahu s pojmem problematizace. Přesto by jejich klíčové prvky mělo být možné do naší koncepce integrovat.

Nejsnáze uchopitelný model, jak rozumět vztahu mezi myšlením a praktikami, nabízí Foucaultův pojem „rationality“. Režimy racionality jsou předmětem Foucaultova zkoumání zejména v přednáškách věnovaných otázce „vládnutí“. ¹⁰⁴ Spolu s „problematizací“ je přitom „racionalita“ další pojem, jenž těsně souvisí s foucaultovskou koncepcí myšlení. Z řady Foucaultových vyjádření se zdá, že oním „myšlením obývajícím praktiky“ mají ve skutečnosti být právě formy racionality: „[Jsme] myslící bytosti. To znamená, že i tehdy, když zabíjíme nebo jsme zabíjeni, když vedeme válku, když jako nezaměstnaní žádáme o podporu, když hlasujeme pro anebo proti vládě (...), dokonce i v těchto případech jsme myslící bytosti a všechny tyto věci konáme nejen na základě všeobecných pravidel chování, ale i na základě velmi specifické historické racionality.“ (MSS, 217; srov. např. DE II, 1456 1473–4 aj.) Ve *Zrození biopolitiky*, kde se zabývá racionalitou politickou, pak Foucault své bádání charakterizuje jako pokus „uchopit *instanci reflexe* v praxi vládnutí“ (ZP, 12/4; překlad upraven, zdůraznění JP). Jinak řečeno mu jde o poznání způsobu, jakým v rámci této praktiky probíhaly snahy o její „racionalizaci“, o stanovení jejích pravidel, cílů apod. Tyto explicitní projekty racionalizace, jež lze popisovat na základě různých „programatických“ textů, se následně do praktik „vписují“ (DE II, 845). V důsledku toho mohou posléze být praktiky poslušny jistého typu kalkulu nebo určitých cílů či strategií, jichž si už jejich účastníci nejsou vědomi. Má-li pak zkoumání racionalit též kritickou dimenzi, je jeho cílem tyto „sedimentované evidence“ znovu zproblematizovat. ¹⁰⁵

V tomto pojetí tedy není „myšlení“ nic praktikám vnějšího ani od nich pouze odvozeného; naopak v nich působí a strukturuje je. K jejich pochopení je zapotřebí explikovat strategie, techniky, způsoby hodnocení nebo postuláty, jež se v nich uplatňují. Dobová racionalita jistě není dílem konkrétního

¹⁰⁴ Viz zvl. *Sécurité, territoire, population, Zrození biopolitiky* a „Omnes et singulatim“ (in: MV, 153–194). Spolehlivý výklad pojmu racionality u Foucaulta předkládá F. Taylan, *Concepts et rationalités*, cit. d., str. 123–42.

¹⁰⁵ Takto Foucault charakterizuje práci, již uskutečnil s *Groupe d'information sur les prisons*: „jak se domnívám, jednalo se o výkon ‚problematizace‘, pokus učinit problematickými a pochybnými evidence, praktiky, pravidla, instituce a zvyklosti, které se už před mnoha a mnoha desetiletími sedimentovaly.“ (DE II, 1507) Ještě spíše však podnikem tohoto typu byla samotná kniha *Dohlížet a trestat*. Právě v souvislosti s ní Foucault často tvrdí, že bylo zapotřebí porozumět nejen institucím a praktikám trestání, ale především odkrýt formu racionality, jež stála v jejich základu (viz např. DE II, 1455).

jednotlivce; vzniká spíše na základě složité vzájemné interakce mezi množstvím „programatických“ (a jistě také jiných) diskurzů, jakož i na základě jejich vztahů k samotným ustaveným praktikám, do nichž se různě výraznými způsoby „vpisují“; žádný subjekt si jí není vědom v její celkové struktuře (leđa druhotně na základě zkoumání toho typu, jaké provádí Foucault).¹⁰⁶ Jestliže však lidé vždy jednají „na základě velmi specifické historické racionality“, pak práce, již na této racionalitě individuální myslitel vykonává, není pro transformaci praxe bez významu. Naopak jedině ona umožňuje, aby praktiky nezůstávaly stále ve stejných vyjetých kolejích.

Třebaže jsme se velmi vzdálili od kontextu řecké etiky slastí, lze snad obě koncepce vztahu mezi myšlením a praktikami v základních rysech smířit. Také v případě dějin politických racionalit se setkáváme s variantou myšlenky „autoregulace praktiky pomocí reflexe“, již jsme načrtli už v souvislosti s *Dějiny sexuality*. Vládnutí se prostřednictvím nově vypracovaných technik nebo strategií samo racionalizuje; reflexe jimi odpovídá na problémy, jež v rámci praktiky vznikají, a zajišťuje její lepší fungování. Lze si ovšem představit, že v případě praktiky vládnutí budou výslovné úvahy leckdy podněcovat spíše praktické obtíže anebo probíhající konflikty než její vnitřní nevymezenost. Přesto bychom i ji měli koncipovat jako „problematickou hru“, uvnitř níž se objevují oblasti, v níž je rozhodování zároveň důležité a nesnadné. Například v režimu biopolitiky vyvolává otázky zejména sféra „populace“, v režimu disciplíny těla jednotlivců apod. Coby problematická hra tedy i politická praktika rozvrhuje „pole problematizace“, jež předem vymezuje, s jakými objekty se bude myšlení střetávat a jaké otázky mu tyto objekty budou klást.¹⁰⁷ Racionality by pak byly tím, co tyto problematické hry strukturuje a ustavuje jejich základní pravidla. – Z druhé strany by u praktik zkoumaných v *Dějiny sexuality* bylo zapotřebí ve větší míře zohlednit, že nejen byly reflektovaně vykonávané, ale navíc se ustavily na základě sedimentace dřívější reflexe, resp. na základě uvážené transformace praktik, které jim předcházely, což je velmi dobře myslitelné.¹⁰⁸ Samy by už byly

¹⁰⁶ Srov. DE II, 847: Ona „obecná forma racionality“, již představuje „disciplína“, je „generalizací a vzájemným usouvztažněním různých technik, které samy musely odpovídat na lokální cíle.“ A tamtéž: „Programy nikdy nevstupují do institucí ve svém celku; jsou zjednodušovány, jedny jsou zvoleny a jiné nikoli; a nikdy to nefunguje tak, jak se předjímalo.“

¹⁰⁷ Viz JTB, 220: Spolu se zrodem biopolitiky se vynořuje „nový prvek, [který] v podstatě nezná ani právní teorie, ani kázeňská praxe. Právní teorie znala v podstatě jen jedince a společnost: smluvního jedince a společenské těleso (...). Kázeňské disciplíny se prakticky zabývaly jen jedincem a jeho tělem. Kdežto to, co je předmětem této nové technologie moci, (...) [je] nové těleso (...). Vyjadřuje se pojmem ‚populace‘. Biopolitika se zabývá populací a *populace se objevuje (...) jako politický problém, jako problém současně vědecký a politický, jako problém biologický a jako problém moci.*“ (Zdůraznění JP)

¹⁰⁸ Původ řecké pederastie se například často odvozuje z iniciačních rituálů, které spočívaly v únosu chlapce dospělým mužem. Viz mj. Jan Bremmer, „An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty“, in: *Arethusa*, roč. 13, č. 2, 1980, str. 279–98.

„racionalizovanou“ praxí, ovšem s tím, že racionalita, která je řídí, by ve studované době už ztuhla do podoby nereflektovaných pravidel.

Rozumíme-li však nyní lépe tomu, jak může myšlení působit na praxi, stále nevíme, jak lze dosáhnout skutečně hluboké transformace. Reflexe, jež se do praktik vpisuje, je právě jen nástrojem jejich autoregulace. A i pokud předpokládáme, že se nám podařila „reproblematizace“ dobové racionality, na příkladu Platóna jsme viděli, že ani seberadikálnější myšlenkový výkon nemůže sám od sebe zásadní změnu zaručit. Za jakých okolností k ní může dojít?

V kurzu *Sécurité, territoire, population* a prvních přednáškách kurzu *Zrození biopolitiky* mluví Foucault o přechodu od režimu vládnutí, který nazývá „státním zájmem“ (*la Raison d'État*), k liberálnímu umění vládnout. Vládnutí podle principu státního zájmu mělo za svůj hlavní cíl posílit sílu samotného státu. Tento záměr pak s sebou v oblasti vnitřní politiky nesl snahu spravovat činnost jednotlivců až do nejmenších podrobností; „cíl veřejného řádu je takřka nekonečný“ (ZB, 17). Oproti tomu liberální režim charakterizuje „sebeomezování“ státní moci. Liberalismus se ptá, kterých oblastí by se vládnutí dotýkat nemělo. Nejdůležitějším principem jeho sebeomezování pak je samozřejmě trh (viz zvl. ZB, 31–32, 38). – Jak nyní k této transformaci praxe vládnutí došlo? Důležitou roli sehrál jeden konkrétní problém. Aby předcházela potravinovým nouzům, uplatňoval režim státního zájmu množství regulací, které měly snižovat ceny obilí. Tyto státní zásahy do trhu však selhávaly; nakonec způsobovaly přesně ten nedostatek potravin, jemuž měly zabránit (STP, 33–35). Právě na základě této nesnáze se pak „začal připravovat teoretický průlom a praktická mutace“, jež později přinesly liberalizaci trhu a proměnu celé praxe vládnutí (STP, 349).¹⁰⁹

Jsou to tedy zřejmě momenty *krize*, jež otevírají naději na radikální transformaci. V těchto okamžicích se praktika ukazuje jako hluboce dysfunkční. Impulz ke změně tak očividně vychází z praktiky samotné. Nejde o to, že by nedostávala nárokům náročného kritika; sama nedosahuje svých vlastních cílů a naopak prohlubuje problémy, jimž chtěla zamezit. Tím, co ji uvádí do nesnází, jsou přitom samy její výchozí předpoklady (zde např. ona tendence spravovat kašdický detail, jež zplodila škodlivou přemíru regulací). Je tudíž nutné jednat *od základu* jinak. – Podobně Foucault ukazuje, jak v současné „krizi liberalismu“ mechanismy, které měly zaručovat svobodu, vedou naopak k jejímu omezení (ZB, 75). Obecně je zřejmě zapotřebí všechny velké proměny v praxi vládnutí uvést do vztahu ke „krizím governmentality“, jež jim předcházely (srov. ZB, 78).

Popsaná transformace probíhala pod vedením teoretických úvah, které krize rovněž podnítila. Mohla však reflexe, jež reagovala na vnitřní problémy režimu státního zájmu, dosáhnout toho, aby dala transformaci radikální směr?

¹⁰⁹ Tento příklad analyzuje F. Taylan, *Concepts et rationalités*, cit. d., str. 112–3.

Při bližší četbě se věci komplikují. Liberální vládnutí totiž není doopravdy „potlačením“ předchozího režimu. Naopak je o něm zapotřebí uvažovat jako o „vnitřním zjemnění státního zájmu, jako o principu jeho udržení, jeho úplnějšího rozvinutí, jeho zdokonalení (...). Je to bod ohybu státního zájmu na křivce jeho vývoje“ (ZB, 36/30; překlad upraven). Ono sebeomezení, jemuž se vládnutí v liberálním režimu podrobuje, je zjevně jen jakousi lstí, jež mu dovoluje roztahovat svá chapadla nenápadněji a účinněji, jak o tom svědčí fakt, že se během období liberalismu stále setkáváme s projevy odporu právě proti „roztahování se“ této domněle „střídmé vlády“ (ZB, 36). A podobně ony „neoliberální“ doktríny, jež Foucault ve *Zrození biopolitiky* analyzuje coby odpovědi na krizi liberalismu, zjevně už podle svého názvu nebudou tak docela jeho opuštěním.

Nacházíme se tak v přesně opačné situaci, než jakou jsme konstatovali v případě Platóna. V prostoru otevřeném kritickou reproblematicizací, jež sama byla umožněna vnitřní konfliktností epochy, předložil Platón projekt radikální transformace. Pro její uskutečnění však v jeho době nenastal vhodný dějinný okamžik. Nyní se naopak v období krize mohla transformace uskutečnit, postrádala však oporu v kritické reflexi, jež by ji učinila skutečně hlubokou. Ačkoliv bylo při přeměně praxe vládnutí nutné přehodnotit alespoň některé z jejích „sedimentovaných“ postulátů, ty nejzákladnější z nich zůstaly pevné. Máme proto zapotřebí obojího: okamžik krize praxi destabilizuje a vyvolává pohyb její transformace; ta však bude moci být skutečně radikální, jen pokud kritická reflexe vynese na světlo i ta nejhlouběji usazená pravidla našich praktik.

3.3 Facit

V naší poslední kapitole jsme zkoumali, zda Foucaultova pozdní pozice, v jejímž centru stojí pojem (či pojmy) problematizace, dovoluje uspokojivým způsobem zodpovědět otázku kritiky svobody. Nejprve jsme upozornili na víceznačnost tohoto pojmu a nesnáze s ním spojené. Posléze jsme se na základě syntézy různých Foucaultových textů a jejich „wittgensteinovského“ čtení pokusili jeho koncepci rekonstruovat tak, abychom zjištěné problémy alespoň zčásti odstranili. Nyní zbývá dosažené výsledky shrnout.

Problematizaci ve smyslu „němého“ myšlení jsme chápali jako porozumění imanentní problematickým hrám, tedy lidským praktikám, které ještě před zásahem vědomí rozvrhují bytí v jeho problematičnosti: „jako to, co může a má být myšleno“ (DS II, 19). Tím konstituují apriorní „formy problematizace“, jež předem vymezují, v podobě jakých problémů se myšlení bude s věcmi setkávat. Tyto praktiky se samy regulují či racionalizují: vyvolávají reflexi, která se do nich zpětně vtěluje. I jejich nejzákladnější

pravidla jsou přitom výsledkem takového „ztuhnutí“ původně živého myšlení; už ve své základní struktuře jsou ovládány neuvědomovanou racionalitou. Zmíněné *a priori* musíme tudíž chápat po Wittgensteinově vzoru jako *a priori* relativní: předchází vědomé reflexi subjektů, které jednají v rámci už ustavené praxe, nikoli vědomé reflexi vůbec. – V místě konfliktu mezi dvěma heterogenními praktikami se dále otevírá možnost reflexivní reproblematicizace, která zviditelní apriorní podmínky samotné. Pro subjekt, jenž je vystaven protichůdným nárokům dvou různých praktik, se mohou stát jejich základní pravidla nejistými. Zároveň s tím dojde k rozpadu onoho implicitního „problematicizujícího“ porozumění, jímž je jejich nereflektované vykonávání obvykle neseno. Stanou se tak pochybnými samy *problémy*, jež ta či ona hra ustavuje. Na podkladě této reproblematicizace pak bude možné vypracovat projekt radikální transformace, který už nebude mlčky brát jako samozřejmost základní předpoklady dané praxe. Aby však takto vzniklý projekt mohl mít reálný vliv, musí se napojit na procesy, jimiž praktika v období krize reflektovaně transformuje sebe samu. A obráceně zase platí, že tato „krizová“ transformace, třebaže může sama od sebe vést k zásadnějším posunům než běžná racionalizace praxe, nemůže zjednat skutečnou rupturu, pokud se nenechá vést radikální reflexí.

Není pochyb o tom, že tento pokus o syntézu výrazně překračuje literu Foucaultových textů. Přesto snad není zcela arbitrární. Jednak do jisté míry rozptyluje potíže, jež vyvolával Foucaultův pojem problematicizace; jednak podle všeho umožňuje problém kriticky svobody vyřešit uspokojivěji než modely, které jsme zvažovali výše; a jednak se poměrně dobře shoduje se způsobem, jak Foucault chápal a praktikoval svou filozofickou kritiku.

Viděli jsme například, že předložená koncepce pomohla odstranit některé nejasnosti týkající se pojmu myšlení a jeho vztahu k praktikám. Pomocí myšlenky „problematické hry“ jsme se pokusili pochopit, jak už samo „myšlení obývající praxe“ může být „problematicizací“. „Problematická“ povaha tohoto implicitního porozumění nám dále dovolila doložit kontinuitu mezi předreflexivní a reflexivní problematicizací. Konečně jsme chtěli rovněž zmírnit nechtěně idealistické vyznění některých Foucaultových vyjádření. Myšlení působí uvnitř praktik, ale nenachází se na hlubší úrovni než ony; není tomu tedy tak, že by se všechny důležité změny odehrávaly na rovině „dějin ducha“. Změny *a priori* lze naopak dosáhnout jedině reformou praxe – byť reformou, která se sama bude opírat o kritickou reflexi.

Díky rozlišení mezi „reproblematicizací“ a „změnou problematicizace“ jsme dále mohli odmítnout podivnou představu, že by kritika *sama* měla plodit transformaci apriorních podmínek. Roli kritiky můžeme nadále chápat tak, jak jsme ji na základě Foucaultových pozdních textů vymezili v první kapitole. Kritika má *a priori* jen zviditelnět a zbavovat samozřejmosti; o zbytek se musejí postarat praktiky transformace.

Především se ovšem zdá, že se předložená koncepce nejlépe ze všech dosud vyložených vyrovnává se samotným problémem kritiky svobody, chápaným jako problém artikulace mezi ontologickou svobodou a svobodami reflexe a transformace. S ontologickou svobodou jsme se výše setkali ve dvou variantách: ve formě zlomu *mezi* epochami a ve formě diskontinuit *uvnitř* epochy. Druhá z nich, jež ustavuje vícekrát rozebírané postavení *na hranicích*, se nám už výše jevila jako nadějný způsob, jak založit kritickou reflexivní svobodu. Nyní však vidíme, že „synchronní“ a „diachronní“ modely musíme ve skutečnosti skloubit. Prostor pro svobodu transformace, jejímž výkonem je samotná změna dobového *a priori*, se totiž otevírá jen v momentech *krize*, kdy naše praktiky přestávají správně fungovat. Tím se však nevracíme na pozici, podle které by reflexe a transformace byly jenom ve vleku hlubokých změn, které se uskutečnily působením ontologické svobody. Krize není totéž co zlom; jde právě o období, kdy o dalším vývoji dosud není rozhodnuto. Praktiky transformace nepodléhají nátlaku ze strany nového systému, který ten starý ve skutečnosti už nahradil, nýbrž působí v nitru *destabilizovaného* systému. – Konečně přdestřená koncepce činí myslitelné i ono skloubení svobody reflexe s praktikami transformace, jímž kritika měla získávat své ukotvení v realitě. Vícekrát jsme vyjadřovali obavu, že reaguje-li transformace na praktické problémy, může se bez kritické reflexe obejít. Nyní však vidíme, že jestliže má v reakci na vznikající potíže skutečně dosáhnout změny samotného *a priori*, musí se opírat o projekty radikální transformace, jež vznikly v prostoru otevřeném kritickou reproblematicí. Tím, co tento zásah myšlení umožňuje, je pak fakt, že v období krize praktika jakoby sama od sebe vyžaduje svou vlastní hlubokou proměnu – již ovšem bez přispění kritiky nemůže uskutečnit.

Vyložené pojetí myšlení tak opravdu vykazuje jisté pragmatistické rysy.¹¹⁰ Ve své foucaultovské podobě však tento pragmatismus možnost radikální transformace nevylučuje. Myšlení vždy odpovídá na překážky, konflikty nebo body nejistoty, které vyvstávají na rovině praxe; avšak tam, kde jsme postaveni před neřešitelné aporie, může pohyb myšlení, jenž je podnícen snahou vyřešit praktické nesnáze, dospět až k problematizaci základních pravidel našich praktik, tedy ke „kritické reproblematicí“. Podobně platí, že se praktiky reflektovaně racionalizují a transformují, když narážejí na praktické nesnáze; v okamžiku krize však tato transformace může nabýt i radikálních podob. Odtud také vidíme, v jakém smyslu to skutečně je právě pojem problematizace a s ním spojená koncepce myšlení (v jeho vztahu k praxi), které umožňují formulovat výše představené řešení problému

¹¹⁰ Můžeme si povšimnout, že podle C. S. Peirce činnost myšlení začíná tehdy, když v nás během našeho jednání něco vyvolá *nerozhodnost*, což dobře odpovídá našim popisům toho, jak se reflexe rodí z problematizace her. Peirce zároveň předkládá jednoduchý model „ztuhnutí“ duševní aktivity, neboť po odstranění pochybností podle něj myšlení přechází ve zvyk, jinak řečeno v osvojení si určitého *pravidla jednání*. Viz C. S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear“, cit. d., str. 127–30.

kritikovy svobody. Popsaný pohyb reproblematicizace vysvětluje, jak myšlení může na základě konfrontace s trhlinami, které se otevírají mezi heterogenními praktikami, zaujmout kritický odstup vůči vlastnímu *a priori*; a koncepce, podle které se praktiky reflektovaně reformují v reakci na problémy, dovoluje pochopit, jak kritika může získat vliv na praktiky transformace.

Už v první kapitole jsme ukazovali, že okamžik, v němž se ujímá své kritické práce, chápe Foucault vždy jako dobu převratných dějinných změn. V souladu s nynějším výkladem se pak zdá, že zatímco v raných dílech vnímal Foucault tato období jako okamžiky *zlomu*, později získávají charakter *krize*. Nejde už o to, že by nám moderní *epistémé* začala být cizí, poněvadž na ni pohlížíme odjinud; spíše současný systém ztrácí stabilitu. Tak podle knihy *Dohlížet a trestat* v současnosti započaly procesy „schopné značně omezit (...) využití“ vězení a „transformovat jeho vnitřní fungování (DT, 421); tak se podle přednášek o *Zrození biopolitiky* nacházíme vprostřed zmiňované „krize liberalismu“ (ZB, 75); tak mají být východiskem Foucaultových zkoumání „různé formy odporu vůči různým typům moci“ (MV, 199), jež musíme rovněž chápat jako symptomy probíhající krize vládnutí (ZB, 78). Protože chce, aby jeho kritická činnost vztahem k praxi získala svou „realitu“, zaměřuje se Foucault na oblasti, jejichž dysfunkce vyvolává naději na radikální transformaci.¹¹¹

Vazbu foucaultovské kritiky na momenty krize lze tedy doložit snadno. Jak se to však má s oním postavením *na hranicích*, jež je podle naší interpretace podmínkou její možnosti? Foucaultův pluralismus, charakterizující všechna jeho díla od *Archeologie vědění* dál, činí alespoň srozumitelným, jak se tato pozice může uvnitř dané epochy vůbec utvořit. Lze však říct, že z ní Foucault skutečně promlouvá?

V souvislosti s *Archeologií vědění* jsme tvrdili, že Foucault toto dílo situoval jakoby do místa styku mezi dějinami idejí a historií jako takovou. To by tedy byla jedna možná hraniční pozice: šlo by o hranici mezi disciplínami, v případě Foucaulta snad nejčastěji filozofií a historií. „Interdisciplinarita“ by zde neznamenal žádný eklekticismus, ale především příležitost k tomu, aby jednotlivé obory vzájemně zpochybňovaly své výchozí předpoklady.

Nemohli bychom dále z této perspektivy uvažovat rovněž o vztahu kritiky k praxi? „Vždy jsem dbal na to, aby se ve mně a pro mě odehrávalo určité přecházení, křížení, propojování mezi praktickými aktivitami a mojí teoretickou anebo historickou prací. (...) Strávil jsem nějaký čas v psychiatrických nemocnicích, a to mi umožnilo napsat *Zrození kliniky* [a jistě také *Dějiny šílenství*, pozn. JP]. Začal jsem dělat jistě věci okolo věznic, a potom

¹¹¹ Srov. už citované místo z jednoho pozdního rozhovoru: „Vždy, když jsem se snažil provozovat teoretickou práci, bylo to (...) ve vztahu k procesům, které se kolem mě odehrávaly. Pouštěl jsem se do práce, právě protože jsem měl dojem, že ve věcech, které vidím, (...) rozeznávám fraktury, tlumené nárazy a dysfunkce.“ (DE II, 1000–1)

jsem napsal *Dohlížet a trestat.*“ (MSS, 174; srov. 181) Snad to tedy byla právě psychiatrická *praxe*, která pro Foucaulta učinila problematickým psychiatrický *diskurz* (a tím spíše diskurzy, které o šílenství nebo psychiatrii vedou historie a filozofie). Podobným směrem ostatně ukazuje známá Foucaultova koncepce „specifického intelektuála“, jenž v protikladu k intelektuálovi „univerzálnímu“ nechce mluvit za všechny, nýbrž pracuje na problémech, které vyvstávají v oboru jeho vlastní činnosti (viz např. DE II, 154). Postavení takto pojímaného intelektuála – jakým byl díky popsané vazbě na konkrétní praxi i Foucault – by se mohlo velmi podobat tomu, jehož možnost jsme se pokoušeli odkrýt v koncepci *Archeologie vědění*. Role, již ve svém povolání zaujímá, by mohla vstupovat do konfliktu s jeho jinými funkcemi ve společnosti, s diskurzy vztahujícími se k jeho činnosti a podobně. V každém případě to je vždy situovanost *uvnitř* dobových praktik (či v trhlíně mezi nimi), ne pozice nějakého nezaujatého pozorovatele, jež intelektuálovi dovoluje podrobit je radikálnímu tázání.

A konečně, nelze jako příklad heterogenity, již je zapotřebí pro výkon kritiky, chápat také heterogenitu naší *tradice*? Pak by samotná historická práce *ustavovala* onu pozici *na hranicích* tím, že by nám zpřítomňovala minulé praktiky, jež mohou zproblematizovat praktiky současné. Zvláště v souvislosti s *Dějiny sexuality* Foucault skutečně svůj projekt popisuje přesně takto: „Mezi kulturními vynálezy lidstva je pokladnice nápadů, technik, myšlenek, procedur atd., které sice nemohou být doopravdy reaktivovány, ale které pomáhají vytvořit jakýsi úhel pohledu, jenž může být užitečný k analýze a transformaci toho, co se dnes kolem nás děje.“ (MV, 276/DE II, 1435; překlad upraven)¹¹² To by vysvětlovalo, proč Foucault provozuje kritiku právě ve formě dějin myšlení. Foucaultova díla prostředkují konfrontaci naší současné problematizace (např. „hermeneutiky touhy“) s problematizací minulou (např. „užíváním slasti“), čímž ji „reproblematizují“ a dovolují nám klást si otázky jinak.

¹¹² Srov. DE II, 17: „Bylo to cvičení filosofické: šlo v něm o zjištění, do jaké míry může práce spočívající v myšlení svých vlastních dějin osvobodit myšlení od skrytých předpokladů a umožnit mu myslet jinak.“

Závěr

V práci jsme analyzovali různé způsoby, jak Foucault řešil problém kritikovy svobody, tj. problém možnosti vlastního diskurzu. Svobodu jsme pokaždé vázali na její ne-subjektivní podmínky: protože je subjekt vždy podroben dobovým apriorním podmínkám, získává potřebnou volnost jen tam, kde je toto *a priori* jakoby rozlomené v sobě samém. Lze tedy říct, že naším tématem byla *svoboda situovaného subjektu*.

Určitou slepou skvrnou práce zůstalo pojetí subjektu jako takové. Je však možné, že jí je také u Foucaulta samotného. Vzдор jeho pozdnímu zájmu o subjekt totiž není jisté, zda se mu podařilo vypracovat koncepci subjektivity, která by vyložené představě o svobodě odpovídala. Ve svých dřívějších dílech Foucault vždy rázně bojoval proti fenomenologickému „suverénnímu vědomí“ a zdůrazňoval závislost subjektu na diskurzivních nebo mocenských praktikách. Jeho pozdní texty, které se svobodě subjektu explicitně určité místo zajistit pokoušejí, však vyvolávají dojem, že v nich není předloženo žádné alternativní řešení, nýbrž že v nich obě protichůdné koncepce subjektu jako „odvozené“ a „sebe-konstituující“ instance koexistují bok po boku.¹¹³ Úvahy, jež jsme výše předložili v souvislosti s *Archeologií vědění a Užíváním slastí*, snad nicméně naznačují, jak by bylo možné se této alternativě vyhnout. Subjekt by byl praktikami konstituován jako subjekt „problematický“, jenž v důsledku nesnadné pozice, do níž je předem zasazen, musí takřkajíc přejímat odpovědnost za vlastní subjektivaci. Něco takového jsme mohli sledovat na příkladu řeckých jinochů, kteří museli neustále balancovat mezi dvěma neslučitelnými identitami.¹¹⁴

Ve třetí kapitole jsme se pokusili skloubit různé formulace Foucaultova projektu, zdůrazňující jednou pojem praktik, jednou pojmy problematizace a myšlení, jednou pojem racionality. Touto syntézou jsme si však především chtěli připravit půdu pro řešení problému kritikovy svobody; její konkrétní podobu jsme tak mohli jenom zhruba načrtnout. Zůstává proto otevřené, do jaké míry je skutečně možná a zda by nakonec nebylo lepší tyto různé koncepce chápat jako disparátní přístupy, uzpůsobené vždy odlišným oblastem bádání.

Předložený výklad konečně vrhá jisté světlo i na *smysl* Foucaultovy kritiky. Foucaultovy výzvy, abychom narušovali vše pevné a překračovali

¹¹³ Toto podezření vyjadřuje B. Han, *L'ontologie manquée*, cit. d., zvl. str. 25–6, 257–282.

¹¹⁴ Podobné pojetí subjektu právě na základě četby *Užívání slastí* formuluje M. Potte-Bonneville, viz *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit. d., zvl. str. 257–269. Srovnatelnou pozici, která chce uniknout alternativě mezi „subjektivitou zcela podrobenou praktikám“ a „autonomní subjektivitou“ a zohlednit „příspěvek subjektu ke své vlastní subjektivaci“, vypracovává na pozadí srovnání s Wittgensteinem Jörg Volbers, „Le sujet de la critique chez Wittgenstein et Foucault“, in: Frédéric Gros a Arnold Davidson (eds.), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kime, Paříž 2011, str. 97–114, viz zvl. 108 a 111.

všechny hranice, jež překročit lze, mohou snadno působit jako výraz anarchismu, který odmítá řád jako takový, anebo jako jakýsi kult „změny pro změnu samotnou“ – zvláště proto, že Foucault, jak zní známá výtku, nepředkládá žádná normativní kritéria zdůvodňující, proč bychom měli současný řád odmítnout a přijmout jiný. Foucaultův záměr se však jeví trochu jinak, zohledníme-li pozdní texty, v nichž se hlásí k tradici osvícenství. Ne že by snad věřil v možnost emancipace, jejíž zásluhou by se všechny ty němé praktiky, jež na nás obvykle doléhají jako „druhá příroda“, jednou provždy dostaly pod vládu autonomního rozumu. Koncepti situované svobody odpovídá spíše myšlenka „dílčí autonomie“. Prostřednictvím kritické reproblematicizace se Foucault pokouší *co nejvíce* oblastí zpřístupnit svobodnému tážení, hodnocení a uvážené transformaci, ovšem s vědomím, že tyto prostory svobody jsou vždy jen lokální a dočasné, že naše praktiky nutně vždy zase upadají do stavu inercie. Spíše než aby prosazoval změnu za každou cenu, chce nás Foucault udržovat v bdělosti – což ovšem přirozeně často povede k tomu, že o transformaci sami stát budeme. Neříká nám, jak bychom se měli rozhodovat a na jakém základě; snaží se dosáhnout toho, abychom se skutečně rozhodovat mohli. Řečeno jeho vlastními slovy, jeho cílem je „co nejdále a v co největší šíři rozhybat nikdy nekončící práci svobody.“¹¹⁵

¹¹⁵ MSS, 93. K otázce chybějícího „normativního základu“ Foucaultova díla srov. např. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1988, str. 313–343, M. Frank, *Co je neostrukturalismus?*, cit. d., str. 183 a J. Oksala, *Foucault on Freedom*, cit. d., 175–192.

Seznam literatury

I. Foucaultova díla

a) V originále

- Foucault, Michel, *Discours et vérité*, précédé de *La parrêsia*, Vrin, Paříž 2016.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, I–II, Gallimard, Paříž 2001.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paříž 1972.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, I–III, Gallimard, Paříž 1976–1984.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, IV. *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paříž 2018.
- Foucault, Michel, *La grande étrangère*, EHESS, Paříž 2013.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paříž 1969.
- Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983*, Seuil – Gallimard, Paříž 2008.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paříž 1966.
- Foucault, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, Paříž 2013.
- Foucault, Michel, *Mal faire, dire vrai*, Presses universitaires de Louvain, Lovan 2012.
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1982–1983*, Seuil – Gallimard, Paříž 2008.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, P. U. F., Paříž 1963.
- Foucault, Michel, *Qu'est-ce que la critique*, suivi de *La culture de soi*, Vrin, Paříž 2015.
- Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977–1978*, Seuil – Gallimard, Paříž 2004.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paříž 1975.

b) V překladu

- Foucault, Michel, *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Herrmann a synové, Praha 2002.
- Foucault, Michel, *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*, přel. Č. Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999.
- Foucault, Michel, *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*, přel. K. Thein, N. Darnadyová, J. Fulka, Herrmann a synové, Praha 2003.
- Foucault, Michel, *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*, přel. M. Petříček, L. Šerý, J. Fulka, Herrmann a synové, Praha 2003.
- Foucault, Michel, *Dějiny šílenství*, přel. V. Dvořáková, Lidové noviny, Praha 1994.
- Foucault, Michel, *Diskurs, autor, genealogie*, přel. P. Horák, Svoboda, Praha 1994.

- Foucault, Michel, *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán, Dauphin, Praha 2000.
- Foucault, Michel, *Je třeba bránit společnost*, přel. P. Horák, Filosofia, Praha 2005.
- Foucault, Michel, *Moc, subjekt a sexualita*, přel. M. Marcelli, Kalligram, Bratislava 2000.
- Foucault, Michel, *Myšlení vnějšku*, přel. Č. Pelikán, M. Petříček, S. Polášek, P. Soukup, K. Thein, Herrmann a synové, Praha 1996.
- Foucault, Michel, *Slová a věci*, přel. M. Marcelli a M. Marcelliová, Pravda, Bratislava 1987.
- Foucault, Michel, *Zrození biopolitiky*, přel. P. Horák, CDK, Brno 2009.
- Foucault, Michel, *Zrození kliniky*, přel. Č. Pelikán, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.

II. Díla jiných autorů a sekundární literatura

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1966.
- Bremmer, Jan, „An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty“, in: *Arethusa*, roč. 13, č. 2, 1980, str. 279–98.
- Cook, Deborah, *Adorno, Foucault and the Critique of the West*, Verso, Londýn 2018.
- Djaballah, Marc, *Kant, Foucault and Forms of Experience*, Routledge, New York – Londýn 2008.
- Dreyfus, Hubert L., „On the Ordering of Things. Being and Power in Heidegger and Foucault“, in: Timothy J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault, Philosopher*, Harvester Wheatsheaf, Londýn 1992, str. 80–95.
- Dreyfus, Hubert L. a Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, přel. J. Hasala, L. Nová, S. Polášek a P. Toman, Herrmann a synové, Praha 2010.
- Flynn, Thomas R., *Sartre, Foucault and Historical Reason, Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*, The University of Chicago Press, Chicago – Londýn 2005.
- Frank, Manfred, *Co je neostrukturalismus?*, přel. M. Petříček, Sofis, Praha 2000.
- Gros, Frédéric, „Problématisation“, in: Jean-François Bert a Jérôme Lamy (eds.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, CNRS, Paříž 2014, str. 125–6.
- Gutting, Gary, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1988.
- Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.
- Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, OIKOYMENH, Praha 2002.
- Hladký, Vojtěch, *Změnit sám sebe*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.

- Kant, Immanuel, „Zodpovězení otázky: Co je osvícenství“, přel. Jaromír Loužil, in: *Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, Praha 2013, str. 148–154.
- Koopman, Colin, *Genealogy as Critique*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2013.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paříž 1958.
- Lévi-Strauss, Claude, *Strukturální antropologie*, přel. Jindřich Vacek, Argo, Praha 2006.
- Moyal-Sharrock, Danièle, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, New York 2004.
- Oksala, Johanna, *Foucault on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Peirce, Charles S., „How to Make Our Ideas Clear“, in: týž, *The Essential Peirce*, sv. 1, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1992, str. 124–141.
- Peregrin, Jaroslav, *Člověk a pravidla*, Dokořán, Praha 2011.
- Piaget, Jean, *Štrukturalizmus*, přel. Milan Zigo, Pravda, Bratislava 1971.
- Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, P. U. F., Paříž 2004.
- Rabinow, Paul, „How to Submit to Inquiry: Dewey and Foucault“, in: *The Pluralist*, roč. 7, č. 3, 2012, str. 25–37.
- Rabinow, Paul, „Dewey and Foucault: What's the Problem?“, in: *Foucault Studies*, č. 11, 2011, str. 11–19.
- Rajchman, John, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985.
- Revel, Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty*, Vrin, Paříž 2015.
- Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Fayard, Paříž 2010.
- Sabot, Philippe, *Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault*, P. U. F., Paříž 2006.
- Sartre, Jean-Paul, „Jean-Paul Sartre répond“, in: *L'Arc*, říjen 1966.
- Taylan, Ferhat, *Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault*, Éditions Matériologiques, Paříž 2018.
- Volbers, Jörg, „Le sujet de la critique chez Wittgenstein et Foucault“, in: Frédéric Gros a Arnold Davidson (eds.), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kime, Paříž 2011, str. 97–114.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Academia, Praha 2010.
- Zougrana, Jean, „Epistémé“, in: Jean-François Bert a Jérôme Lamy (eds.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, CNRS, Paříž 2014, str. 103–112.
- Zougrana, Jean, Michel Foucault. *Un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, L'Harmattan, Paříž 1998.